Piero Martinetti

LA SAPIENZA INDIANA

Corredata da un'antologia di testi
Indù e Buddhisti

BIBLIOTECA COMUNALE - GREZZANA - VERONA

Celuc libri

BIBLIOTECA COMUNALE GREZZANA

L'incontro con la sapienza indiana, ricostruita nelle sue linee di svolgimento essenziali da questo corso di lezioni tenuto a Milano nel 1920, non costituisce, nell'itinerario spirituale del pensiero di Piero Martinetti, un evento episodico, l'occasione di un accidentale ed esteriore allargamento degli orizzonti storiografici consueti alla filosofia occidentale. A differenza che per lo stesso Schopenhauer, a lui pur tanto vicino, questa «sapienza» non è in Martinetti un punto d'arrivo e un luogo di confronto per riflessioni originatesi e svoltesi per vie da quella affatto diverse. Al contrario, fin dal giovanile lavoro sul Sāmkhya[1]*, essa è un presupposto, un punto di partenza per la sua stessa filosofia. Nel pensiero di Martinetti, il momento orientale non è solo la componente d'una mediazione eclettica fra tradizioni filosofiche differenti; né esso ha il sapore sgradevole di un sostegno posticcio conferito a considerazioni e riflessioni determinabili anche altrimenti. Nelle fibre più intime della sua speculazione si era trasmessa la sostanza stessa di quella sapienza. E ciò a tal punto da permettergli infine di eludere completamente l'aroma esotico, l'aura iniziatica che così spesso accompagna, come un'ombra, tanti falsi abbandoni dell'Occidente, tanti «pellegrinaggi», più turistici che spirituali, in Oriente. Assai più vera, assai più radicale è la sua assunzione dei temi capitali della filosofia orientale. Essa si è fatta carne del suo stesso pensiero e non ha bisogno, per apparire, di maschere, di travestimenti, di metafore. Ogni residua esteriorità della ricezione è cancellata: l'Oriente non è più la riserva né di imprestiti casuali, né di verità iniziatiche. Al contrario, la sapienza indiana è affermata e fatta propria direttamente da Martinetti secondo i modi e le categorie della lingua filosofica dell'Occidente. Risultato di questa semplice e sublime traduzione è la sua opera capitale, quella* Introduzione alla metafisica *(1904), che svetta magnifica nella filosofia italiana del principio del secolo.*

Entro la sintesi che definisce il carattere complessivo della filosofia di Martinetti come una sorta di paradossale razionalismo mistico, il polo orientale agisce soprattutto in quanto dimensione metafisica della libertà. Esso articola la tensione sottile che divarica i momenti, per altro in ultima istanza identici, della ragione e della fede. E' come equilibrio negativo di ragione e fede, infatti, che Martinetti interpreta i postulati essenziali della filosofia indiana: «Secondo l'antica filosofia indiana la conoscenza dell'essere assoluto risulta dalla compenetrazione di due fattori: della conoscenza del Brahman, *dell'energia spirituale diffusa nel mondo, e della conoscenza dell'*Ātman, *dell'unità che vive nell'intimo dell'essere nostro. Così la conoscenza esteriore riceve un senso dalla conoscenza del nostro essere intimo e profondo: ma questa alla sua volta ha bisogno, per elevarsi e progredire, di stendere il suo sguardo sull'infinito vivente che la circonda. L'una e l'altra attività è conoscere ed è ragione: ma mentre nella conoscenza esteriore essa ha il suo centro di gravità nel molteplice che affluisce al nostro Io e, nel senso, si immedesima con esso superficialmente per poi penetrare in esso più profondamente e diventare un elemento dell'essere suo, nella conoscenza interiore essa ha il centro di gravità nell'unità stessa che si appropria il molteplice e si arricchisce della sua vita»*[2]. *Individuato così nella dialettica senza mediazione che si svolge fra il* Brahman *e l'*Ātman, *il polo orientale si costituisce come l'impulso che impedisce alla ragione l'irretimento nel molteplice e nell'empirico, da un lato; dall'altro, esso si pone invece come la forza che vieta alla fede di individuare la trascendenza dell'Uno in maniera equivocamente dogmatica, fissandola nei modi di una rappresentazione storica e positiva. Bisogna, invece, che l'elemento razionale si contragga e si raccolga su se stesso, riflettendosi fino a raggiungere il suo cuore intelligibile. Quest'ultimo, a sua volta, non potrà allora essere definito da un modo finito e transeunte della ragione storica mondana, se non vorrà pervertirsi in dogma, in cattivo irrazionale. La mistica razionale dell'Oriente ridefinisce, così, nella filosofia di Martinetti, l'istanza critica più alta dell'Occidente, l'istanza della libertà, come esigenza della liberazione.*

In tale sua polarità orientale, in quanto filosofia della liberazione, il pensiero di Martinetti si presenta come una singolare ripresa della tematica critico-trascendentale di Kant, situata ad eguale distanza così dalla chiusa immanenza di una ragione esclusivamente terrena, come dalla cieca trascendenza irrazionale

di una fede dogmatica. L'intenzione del razionalismo mistico è volta a che la ragione, pensata fin nelle sue risultanze estreme, mentre esegue il proprio compito di ordinare e di condurre alle loro relative unità l'intrico infinito delle relazioni mondane, anche lo esaurisca e si trascenda. Di fronte all'unità suprema, e per essa inafferrabile se non per un tramite simbolico, la ragione deve svelarsi come fede. Né questa, allora, si scoprirà come l'altro della ragione, come il suo oscuro rovescio irrazionale, bensì come il suo nucleo più puro e più profondo, come il suo stesso fiore. Orientale è, dunque, questo razionalismo mistico soprattutto perché «orienta», indicando il segno su cui deve muovere la via della liberazione. Questo segno è un segno profondo, che non si distende sulla superficie piana dell'orizzonte di una mediazione esclusivamente mondana. Perché sia fatta salva l'esigenza della liberazione, ragione e fede non possono mediarsi e risolversi dialetticamente in un'istanza sedicente superiore, comune ad entrambe, così come vorrebbe il razionalismo dogmatico[3]. Anziché togliersi in un tale momento, ragione e fede si ritrovano invece reciprocamente nell'estremo di se stesse. Se si pacificassero in un momento ad esse esteriore, fosse questo lo spirito positivo, la storia oppure il divino positivizzato, esse smarrirebbero la tensione alla libertà che le sorregge, degenerando l'una nel mondano, l'altra nell'irrazionale. Razionalismo mistico è questo equilibrio negativo dove la ragione si può definire tale solo dove essa costantemente si emancipi da ogni suo asservimento all'esistente, per elevarsi al divino come alla sua vera dignità. Qui la fede non potrà essere allora un'artificiosa interiorità sentimentale, un consolatorio surrogato di una razionalità strumentale, bensì l'autoconsapevolezza della ragione sollevatasi al di sopra degli scopi della sua semplice autoaffermazione.

Muovendosi fra l'istanza del Brahman, il mondo colto nella sua essenza meta-empirica, e quella dell'Ātman, l'intelligibile inteso come riscatto dell'empirico, la filosofia di Martinetti si colloca propriamente in un luogo nomade dove il mondo insieme c'è e non esiste più. Per il razionalismo mistico, il mondo non è che il processo stesso del suo trapassare, inteso come il processo della sua progressiva autoliberazione. Né c'è da qualche parte un terreno positivo, sia esso storico o trascendente, nel quale quel decorso possa arrestarsi, fissarsi. Per la ragione chiarificatasi a mistica, così come per la mistica lucidamente razionale, il luogo del passaggio, il momento della liberazione, non è l'ambito di mediazione approntato dall'opera di un Dio creatore, lo spazio saldo e orizzontale

delle istituzioni e del mondo, delle chiese e dei dogmi. Piuttosto, quel luogo è la porta stretta, verticale di un Dio che redima, oltreché il mondo, financo se stesso. Infatti Dio non si può considerare «come l'autore del mondo nel senso che egli sia il principio della separazione e della molteplicità: Dio è il salvatore, non il creatore. La derivazione del mondo da Dio vale soltanto nel senso che il vero essere e la vera attività delle cose procede dall'eterna presenza di Dio che in esse è, opera e vive. La separazione e la molteplicità, l'illusione, il male, non sono né essere, né non essere, non hanno né causa, né ragione: perché altrimenti sarebbero eterni. Ma per noi, esseri empirici limitati, esse sono l'oscura, increata potenza, inseparabile dal mondo, che dobbiamo vincere in noi con la volontà buona e dissolvere intorno a noi con la luce della verità»[4].

Gianni Carchia

Note

1. *Il Sistema Sankhya*, Lattes, Torino 1897.
2. *Ragione e fede. Saggi religiosi*, II ediz., a cura di Luigi Pareyson, Guida, Napoli 1972, p. 72.
3. Cfr., ad es., G. W. F. Hegel, *Fede e sapere*, in: *Primi scritti critici*, a cura di Remo Bodei, Mursia, Milano 1971, pp. 121 e sgg.
4. *Idealismo e trascendenza*, in: *Saggi filosofici e religiosi*, a cura di Luigi Pareyson, Bottega d'Erasmo, Torino 1972, pp. 54-55.

– *I segni* ā, ī, ū *indicano vocali quantitativamente lunghe.*

– *Il segno* ṛ *ha valore di vocale e si pronuncia in modo assai simile a «ri», ma più breve.*

– *I segni* k e g *indicano sempre consonanti gutturali. Alla lettera* g *corrisponde dunque un suono duro anche quando si trova davanti ad* e ed i. *Es.:* kārikā *si legge* cāricā, yogin *si legge «yoghin» e* gītā *si legge «ghītā».*

– *I segni* c e j *indicano sempre suoni palatali.* C *si pronuncia quindi con suono dolce anche davanti ad* a, o, u. *Es.:* candra *si legge «ciandra» e* Nāgārjuna *si legge «Nāgârgiuna».*

– *Le consonanti* ṭ e ḍ *sono cacuminali e si pronunciano con un suono simile a quello del siciliano* beddu. *In modo affine si pronuncia la cacuminale nasale* ṇ.

– *Le nasali* ṅ e ñ *hanno rispettivamente un suono gutturale e palatale come nell'italiano «angolo» e «gnomo». Fa eccezione il gruppo* jñ *che si legge «ghi», come il termine* jñāna *che si legge «ghiana» (pronuncia moderna).*

– *Il segno* h *indica un'aspirazione.*

– *Il segno* y *ha suono semivocalico come la* i *nell'italiano «ieri».*

– *La consonante* ś *è la sibilante palatale e si pronuncia come nell'italiano «scialle». Es.: Śiva si legge «Sciva» e Śaṅkara si legge Sciankara. La consonante* ṣ *è la sibilante cacuminale e si pronuncia con un suono intermedio tra la sibilante dentale (s di spigolo) e la* ś *palatale.*

– *Il segno* ṃ *si pronuncia con una leggera nasalizzazione.*

Piero Martinetti

LA SAPIENZA INDIANA

La cultura indiana è ancora generalmente trattata in modo molto inadeguato alla sua importanza. Ciò è dovuto in parte al fatto che questi studi sono coltivati da poco tempo. I primi saggi sulla filosofia indiana che abbiano qualche valore risalgono al principio del secolo passato. Ma una conoscenza esatta della letteratura sanscrita si può dire che dati solo dal 1850: la prima storia della letteratura indiana di Alberto Weber è apparsa ne 1852.

A questa considerazione se ne può aggiungere un'altra e cioè che nella trattazione storica della civiltà indiana manchiamo quas assolutamente di dati cronologici. Una delle poche date sicure è quella della morte del Buddha che è fissata con un certo accordo verso il 477 a.C. Ma per il resto e specialmente per le opere letterarie, siamo per lo più ridotti a vaghe congetture. Abbiamo per esempio delle grandi raccolte, i *Veda*, il *Mahābhārata*, il *Tripiṭaka*, che sono collezioni di scritti di età varie, ma a quale età risalgono i singoli scritti? In quale età venne fatta la raccolta? Intorno a ciò sappiamo così poco, come per esempio intorno alla questione omerica. Di Śaṅkara per esempio, il massimo filosofo indiano, non possiamo neppure dire con precisione in quale secolo visse. Non è quindi meraviglia che della maggior parte delle opere non possiamo indicare l'epoca se non in modo molto vago e mal sicuro.

Una ulteriore difficoltà nasce dalla lingua, non per la sua difficoltà, ma per il suo carattere diverso che rende spesso difficile la traduzione dei concetti e la loro corrispondenza esatta: ciò che del resto vale per tutte le lingue d'Oriente. Le opere filosofiche indiane sono redatte per la maggior parte in sanscrito. Il sanscrito è la lingua letteraria dell'India che non fu mai probabilmente una lingua parlata, ma, come l'Italiano letterario, fu la lingua della

classe dotta. Esso risale all'antichità più remota perché la lingua vedica non differisce dal sanscrito se non per una maggior ricchezza di forme. Si può quindi calcolare che l'uso del sanscrito risalga ad oltre il mille a.C. Ed anche oggi il sanscrito è nell'India la lingua dei dotti e viene parlato ed inteso dalle persone colte come il Latino in Europa ai tempi di Dante. Le discussioni scientifiche, le lezioni universitarie, si tengono in sanscrito, in sanscrito si pubblicano le riviste (fra cui una dedicata alla filosofia). Straordinario è il numero dei testi sanscriti che si pubblicano e si vendono largamente nell'India, tantoché talora quando se ne fa richiesta, dall'Europa, si trova che l'edizione è esaurita ed è stata tutta venduta nell'India.

La letteratura sacra del Buddhismo meridionale è redatta invece in pāli che è anch'esso una lingua erudita ma parlata. Non deriva dal sanscrito, ma sta ad esso come l'italiano al latino classico. Pare che abbia per base un dialetto popolare antico, che si vuole sia la lingua in cui predicò il Buddha.

Un fatto caratteristico delle opere letterarie indiane antiche, che non è rimasto senza influenza sulla loro forma, è la loro trasmissione orale. L'alfabeto sanscrito è la derivazione di un antico alfabeto semitico che verosimilmente venne introdotto nell'India verso il 500 a.C. ma che non venne applicato ad usi letterari che molto più tardi.

Per molto tempo la scrittura non venne usata nell'India (come del resto accadde anche in Grecia) che per fini pratici, conti, corrispondenze, documenti. Nella letteratura vedica si parla naturalmente di scrittura, anche nel canone buddhistico redatto verso il 400 a.C. troviamo menzionata la scrittura, ma non c'è il minimo accenno che i libri sacri fossero scritti o letti. Come erano conservate allora le opere letterarie, alcune delle quali risalgono certo ad una età più antica? Per mezzo della memoria: noi abbiamo nell'India l'esempio, strano per noi, di un vero corpo di letteratura trasmesso tutto oralmente. Vi erano diverse scuole nelle quali i testi religiosi venivano oralmente trasmessi con rigorosa precisione, imparati a memoria dai discepoli e così trasmessi di generazione in generazione. Quindi chi voleva conoscere un testo doveva andare dal maestro. Di qui l'importanza del maestro brahmanico, che è posto al disopra del padre ed è oggetto di alta venerazione, (Donati, Maestri e scolari nell'India Brahmanica, 1888). Così nei conventi buddhistici antichi la vera biblioteca era la memoria dei religiosi: un'antico precetto buddhistico prescrive,

quando in una comunità minacciava di estinguersi la tradizione di un testo necessario, di mandare un religioso in un'altra comunità per impararvi a memoria il testo. Del resto anche oggi che l'India è in possesso di manoscritti e di testi stampati, la tradizione orale vi ha ancora grande importanza. Anche oggi come secoli fa, i discepoli imparano i testi sacri non dalla scrittura, ma dalla voce viva del maestro. Solo la tradizione orale ha autorità, i manoscritti hanno un'importanza secondaria: quindi se anche oggi sparissero i manoscritti e i libri, una gran parte della letteratura indiana, potrebbe venir ristabilita dalla memoria degli studiosi indiani. «Io ho avuto, scrive Max Müller, di questi studiosi nel mio studio a Oxford, che non solo potevano recitare tutti gli inni del *Rg Veda* (10000 versi circa), ma li recitavano con loro accenti, e quando vedevano la mia edizione stampata, vi sapevano rilevare con sicurezza gli errori di stampa». Questo ci mostra anche l'accurata diligenza e precisione con cui venivano e vengono tramandati i testi religiosi. Noi abbiamo la prova che i testi degli inni vedici, quali oggi li leggiamo nelle edizioni recenti, esistevano tali e quali, parola per parola, sillaba per sillaba, accento per accento, 500 anni prima di Cristo. Ma questa forma di trasmissione non è stata senza influenza sulla forma esteriore; specialmente nei testi scientifici il loro stile lapidario, aforistico, inintelligibile, senza commentari, è dovuto appunto alle esigenze della trasmissione orale.

Quando si parla delle filosofie o della letteratura indiana, si pensa ad una filosofia o ad una letteratura rudimentale, strana, barbarica, senza influenza sul nostro spirito. Ora questo è un preconcetto che dobbiamo respingere. L'India è per la sua vita spirituale un paese europeo: ha il suo posto nella storia del mondo indoeuropeo ed ha nella storia dello spirito un posto unico, come sotto altro rispetto, la Grecia. «Se mi si chiedesse, scrive Max Müller, sotto qual cielo lo spirito umano ha meditato più profondamente sui grandi problemi della vita e per alcuni di essi ha trovato soluzioni che meritano l'attenzione anche di quelli che hanno studiato Platone e Kant, io rimanderei all'India. E se mi si chiedesse da quale letteratura noi europei, che ci siamo nutriti quasi esclusivamente del pensiero greco e romano e di quello di una razza semitica, l'ebraica, potremmo derivare un correttivo per rendere la nostra vita più perfetta, più universale, più umana, io rinvierei ancora all'India».

Non bisogna naturalmente cadere nell'illusione di fare del popolo indiano un popolo di contemplativi: esso ha esercitato

l'intelligenza sua anche in altri campi, ha coltivato con successo la matematica e l'astronomia, ha svolto innumerevoli attività pratiche e la speculazione religiosa non è stata in esso, come dappertutto, che l'opera di una aristocrazia limitata. Del resto la storia della cultura è sempre la storia di aristocrazie spirituali: il valore di un popolo non si misura dalle moltitudini ma dai pochi che ne segnano il carattere e l'indirizzo. Ora è innegabile che presso gli Indiani la speculazione religiosa è stata, per l'aristocrazia spirituale, l'occupazione più seria, e più profonda e che la vita religiosa ha avuto nella vita di tutto il popolo una parte incomparabilmente più grande di quella che lo abbia tra noi. Nemmeno deve commuoverci la storia esteriore del popolo in quanto sembri che la vita contemplativa l'abbia distolto dal raggiungere l'unità e l'indipendenza. Anche qui si tratta più che altro di forme esteriori alle quali non conviene dare eccessiva importanza. La vecchia India millenaria vive ancora nelle comunità dei villaggi che persistono immutate da secoli e sopporta con disprezzo lo sfruttamento inglese come ha sopportato in altre età quello mongolico e come noi abbiamo a suo tempo sopportato quello dei Goti e dei Longobardi.

Mentre l'Europeo ha svolto in sé, sotto la pressione del bisogno, le energie attive e guerriere, nell'Indiano è venuto in luce piuttosto l'aspetto meditativo e religioso della natura umana. Al periodo guerriero dell'invasione, seguì nell'India un lunghissimo periodo di pace relativa in cui la grande maggioranza del popolo si chiuse nella sfera tranquilla della sua vita campestre, contenta dei doni che la natura le largiva con liberale larghezza. Questa facilità di vita è stata ed è senza dubbio una delle condizioni di possibilità del fiorire della vita contemplativa. «Vi sono frutti che pendono dagli alberi in ogni foresta, dice Bhartṛhari, vi sono acque chiare e fresche nelle limpide sorgenti, e le piante rampicanti preparano a tutti con i loro rami un soffice letto. E tuttavia vi sono degli uomini miserabili che mendicano alle porte dei ricchi!». Ora è innegabile che noi dobbiamo tener conto della diversità di condizioni: ma non è soltanto il clima più duro e la terra più avara che costringono noi ad una lotta continua per la vita: a ciò contribuiscono anche le condizioni sociali che abbiamo creato, tra cui specialmente l'agglomerarsi di mostruose masse umane nelle città. Di più l'intensificarsi degli istinti della conservazione ha fatto sì che essi sono quasi diventati l'ideale della nostra vita: noi lottiamo e lavoriamo duramente quasi solo per continuare a

lavorare e a lottare. Non si può negare che la soddisfazione dei bisogni materiali è diventata nelle società nostre fine a sé: i bisogni creano arti ed industrie e queste provocano artificiosamente la creazione di nuovi bisogni, noi viviamo in mezzo a cose ed attività che sono per una gran parte inutili al vero benessere umano. L'europeo guarda con orgoglio le sue ferrovie, le sue officine, le sue industrie, la sua potenza militare: ma tutto questo ha reso più perfetta, più umana, più serena la sua vita? L'ideale umano è forse quello di perdere la propria vita dietro bisogni e soddisfazioni che in fondo riflettono sempre la parte inferiore dell'essere nostro e non possono offrire allo spirito una pace durevole? Anche in mezzo alla nostra vita affannosa non possono infatti non sorgere nello spirito nostro problemi che non possiamo mettere da parte, e che, se li consideriamo un momento a fondo, ci toccano più profondamente di tutti gli interessi esteriori. Chi siamo? Verso qual fine ignoto cammina la nostra vita? Sono le eterne domande che muove alla luna il pastore errante nel canto del Leopardi e che risorgono da secoli nello spirito umano gettando un'ombra di inquietudine sopra tutta la vita. E quando noi consideriamo con serietà questo aspetto delle cose, noi vediamo che lì risiedono i nostri veri e supremi interessi: il resto è un'ombra fugace che ci attrae e ci fissa soltanto per la cecità nostra. «Come un uomo, dice un proverbio indiano, che viaggia verso un altro villaggio può passare una notte a cielo scoperto e il giorno dopo riprendere il suo cammino, così padre e madre e donna e ricchezza sono per noi come una notte di riposo; il savio non attacca ad essi il suo cuore per sempre». Vi è quindi un aspetto della vita che non va negletto, che anzi deve essere conservato e svolto con gelosa cura: questo è l'aspetto che per la benignità della natura e per le particolari condizioni sociali si è svolto specialmente nell'India. Ora potremo dire noi di non aver nulla da imparare dall'India?

Ed un ammaestramento analogo possiamo ricevere anche sotto l'aspetto puramente teoretico: il pensiero occidentale e l'età nostra in particolare hanno applicato tutto il loro talento allo studio del mondo esteriore ed attribuiscono la massima importanza ai minimi particolari che la scienza va scoprendo in questo campo. Perciò vi sono tanti spiriti fra noi che si sentono completamente soddisfatti del mondo empirico, del mondo bene ordinato e catalogato della scienza, tanto che sono diventati quasi incapaci di concepire qualche cosa che non sia visibile e tangibile. Ora è vero che il sapere comincia con l'esperienza esterna: ma l'esperienza esterna

con tutto ciò che ne dipende non è che il vestibolo del vero sapere. La vera scienza è in noi, non fuori di noi. Il primo passo verso la filosofia è quello di imparare a dubitare del senso e di ricordare con Schopenhauer che il mondo non è che rappresentazione. Allora potremo più facilmente persuaderci che i mezzi scientifici poco valgono per la meditazione dei più alti problemi e che gli antichi saggi indiani nelle loro foreste silenziose hanno forse potuto penetrare più profondamente nella conoscenza delle realtà interiori che non i nostri sapienti d'Occidente con tutti i loro strumenti, con tutte le loro scoperte, le quali non vanno al di là della superficie delle cose e riescono in ultimo ad una scienza che non è, se la guardiamo da vicino, se non una orgogliosa cecità spirituale.

La filosofia indiana ha conservato sempre una chiara visione del fine ultimo di ogni sapere e in modo particolare del sapere filosofico: essa è una religione ed una filosofia: la filosofia è nell'India il fiore della religione. Il filosofo non è solo un tecnico del sapere astratto, ma deve essere un saggio. Il vero filosofo non solo deve aver domato le sue passioni, ma deve aver rinunciato anche alle ultime vanità. Egli deve aver rinunciato ad ogni desiderio di ricompensa in una vita futura: non deve pensare ad acquistar ricchezze, né a fondare una scuola, né a farsi un nome nella storia. Il filosofo indiano non aveva un pubblico innanzi a cui posare; non aveva né critici né recensenti né storici, egli si sentiva libero e solo dinnanzi ai grandi problemi: non è quindi meraviglia che oggi ancora, dopo migliaia d'anni, le loro opere fissino la nostra attenzione mentre i nostri libri filosofici durano una stagione.

Rileviamo ancora per ultimo un altro carattere generale della filosofia indiana che merita di essere proposto alla nostra attenzione: la religione e la filosofia indiana hanno dato nella storia il più grande esempio di tolleranza. E questo nasce dal senso profondo che essa ha avuto per la vita spirituale, le sue condizioni e il suo svolgimento. Mentre le altre religioni vogliono nutrire i vecchi ed i saggi con lo stesso alimento che si dà ai bambini, gli indiani, pure affermando l'unità della verità assoluta, hanno riconosciuto che vi sono per l'uomo gradi e forme diverse della verità. I saggi perfetti riconoscono la vita attiva come uno stato preparatorio e concedono che le credenze della vita attiva non possono essere quelle dell'asceta e del santo. E per contro gli asceti delle *Upaniṣad* hanno potuto negare come inutili alcuni riti e

credenze dei *Veda*, senza essere considerati come eretici: bastò il riconoscimento nominale della divinità dei *Veda* perché le *Upaniṣad* stesse fossero considerate come il coronamento della dottrina vedica.

Mi sia lecito per ultimo insistere su di una distinzione necessaria. Le teorie indiane, o meglio, la terminologia filosofica indiana, è stata messa alla moda dalle dottrine correnti dell'occultismo e della teosofia, le quali, non solo fanno appello in ultimo ad una saggezza misteriosa rivelata nell'India, ma mescolano confusamente alle teorie platoniche e cristiane dottrine brahmaniche e buddhistiche. La Teosofia di Mme. Blavatzki e dei suoi seguaci è un miscuglio di misticismo e di ciarlataneria, di pretese taumaturgiche e di speculazioni industriali che non ha niente a vedere né con la religione né con la filosofia: noi non abbiamo da occuparcene nemmeno di passaggio. Non è vero del resto che queste dottrine risalgono alla speculazione indiana: esse hanno soltanto tolto all'India un certo numero di termini dei quali fanno un uso abbondante ed ostentato, per quanto non sempre corretto.

1. I Veda

Non soltanto la speculazione religiosa, ma anche la filosofica ha il suo punto di partenza nei libri sacri detti *Veda*: lo stesso Buddhismo sta al *Veda* come il Nuovo al Vecchio Testamento. La parola *Veda* vuol dire sapere (*video*) come Bibbia vuol dire libro. E' una raccolta di scritti formatasi durante più secoli e trasmessa oralmente nelle varie scuole sacerdotali. A quale età risalgono? Sulla cronologia vedica non abbiamo che una certezza: e cioè che verso il 500 a.C., epoca in cui sorge il Buddhismo, la letteratura vedica era già presente nello stato attuale. Ma sul termine *a quo* non possiamo dir nulla: Max Müller poneva verso il 1000 o il 1500 a.C. l'origine degli inni vedici: oggi si tende a porla più in alto, verso il 2000 o il 3000 a.C. I *Veda* sono quattro: il *Ṛg*, lo *Yajur*, il *Sāma*, l'*Atharva*. Ciascuno di essi consta di varie parti: gli inni (*Saṃhitā* = raccolte); i *Brāhmaṇa* che sono commentari teologici; gli *Āraṇyaka* (testi della foresta) e le *Upaniṣad* che sono commentari filosofici e teologici.

Dalle raccolte degli inni la più antica è quella del *Ṛg Veda*, raccolta di circa mille inni in dieci libri, proveniente da diverse famiglie sacerdotali; sugli autori non sappiamo naturalmente nulla. Ci appare in essi un popolo pastorale che è ancora nella parte settentrionale dell'India in lotta con gli aborigeni di razza nera. L'*Atharva Veda* è una raccolta di 730 inni divisi in 20 libri di carattere più strettamente rituale e magico: l'*Atharva Veda* conosce già la divisione in caste. Le raccolte di inni degli altri due *Veda* sono esclusivamente liturgiche: contengono strofe, litanie che erano cantate nelle cerimonie del sacrificio. Come contenuto non hanno grande importanza.

Quando si tratta di inni vedici si intendono perciò generalmen-

te sempre gli inni del *Rg Veda*. Ora qual è la concezione religiosa espressa in questi inni? Negli inni vedici si era creduto nei primi entusiasmi di trovare le effusioni spontanee e primitive di un popolo di pastori. Oggi noi sappiamo che abbiamo una raccolta di inni liturgici fatta essenzialmente per il culto: è una poesia di casta dove raramente vibra un profondo senso religioso: è una elaborazione teologica sovrapposta artificialmente alla religione e al culto popolare. E' probabile che già nell'età vedica la religione si volgesse in superstizioni molteplici accentrate intorno a personalità divine e i culti dell'Induismo, che risalgono parallelamente al Buddhismo e che sussistono ancora oggi, ne sono la continuazione. Gli inni vedici non hanno invece nulla di popolare: sono la creazione del sacerdozio brahmanico. La religione in essi svolta è un culto politeistico di un carattere affatto particolare. Gli dèi vedici non sono ordinati in un pantheon e sottoposti ad un Dio supremo: essi costituiscono una specie di repubblica dove nessuno è il primo e nessuno l'ultimo e dove di mano in mano or l'uno or l'altro sono invocati come il dio supremo (enoteismo). Anche qui abbiamo già una specie di tendenza alla unificazione: qua e là assistiamo al tentativo di introdurre una certa unità nel mondo divino col porre alla origine delle cose un essere unico che è designato coi più diversi nomi: anzi vi sono alcuni inni (certo più recenti) nei quali si rileva una tendenza filosofica che prelude al panteismo mistico delle *Upaniṣad*. Non vi è ancora traccia né di pessimismo né di teoria della trasmigrazione. Del resto gli dèi nella religione vedica sono qualche cosa di secondario: il culto vedico era essenzialmente un culto sacrificale, che aveva per centro non il Dio, ma il rito. Il sacrifizio è inteso ancora come un rito magico, come uno scambio; è un banchetto offerto agli dèi coll'intenzione che questi si mostrino riconoscenti e siano larghi di ricchezze, di beni esteriori, di lunga vita, esso diventa quasi una costrizione esercitata sugli dèi: colui che è in possesso di riti, è in possesso di una forza misteriosa alla quale debbono ubbidire anche gli dèi.

Qual meraviglia allora che la sorgente di vita circolante nel tutto, l'unità dell'essere vivente in tutto sia stata identificata colla forza misteriosa del rito? Questa è stata l'origine del concetto di *Brahman* (parola di incerta origine). Il *Brahman* è l'energia che anima il tutto ed è la potenza del rito che asserisce all'uomo questa forza e la piega ai suoi fini. Così da semplice forza magica del rito il *Brahman* diventa la potenza cosmogonica, l'essere universale e divino, del quale gli dèi non sono che manifestazioni subordinate.

Questo passaggio si opera però lentamente. Prima di giungere al concetto filosofico di *Brahman* abbiamo un lungo periodo di speculazioni teologiche, le quali ci sono pervenute nella seconda parte dei *Veda*, i così detti *Brāhmaṇa*, commentari teologici e trattati di scienza rituale, i quali contengono anche miti cosmogonici, leggende, ecc. Ogni *Veda* ha i suoi *Brāhmaṇa*, trasmessi dalle diverse scuole sacerdotali, tutti però hanno lo stesso carattere: sono speculazioni dogmatiche in cui il ritualismo teologico si svolge in un sistema complicato, penetrato di idee generali e si avvicina sempre più alla filosofia.

Il passaggio deciso alla filosofia si compie però soltanto nella terza parte dei *Veda*, nei così detti *Āraṇyaka*, e più particolarmente nelle *Upaniṣad*.

2. Le Upaniṣad

Le *Upaniṣad* sono propriamente l'ultima parte dei *Veda* (onde il nome *Vedānta* = fine dei *Veda*, *anta* = fine) che designava generalmente le *Upaniṣad* e poi passò a designare il sistema filosofico su di esse fondato. Il nome significa propriamente «sedute» (radice *sad* = *sedeo*), poi sedute in cui è impartita una dottrina segreta, poi la dottrina segreta stessa.

Le *Upaniṣad* sono più di 200, non tutte però egualmente antiche. Sono in prosa ma contengono tratti in versi, alcune, le più recenti, sono interamente in versi. Le *Upaniṣad* antiche sono quattordici: le altre si riattaccano all'*Atharva Veda* e sono in genere produzioni di età posteriori, rispecchiando dottrine e filosofie posteriori. Un gran numero di esse è tradotto nelle lingue europee; il Deussen ne ha tradotto sessanta, il Belloni ha pubblicato recentemente la produzione di due *Upaniṣad* anche in Italiano. Però non bisogna credere di trovare nelle *Upaniṣad* dei trattati sistematici. Esse sono, almeno le maggiori, specie di raccolte, dove ci sono speculazioni filosofiche, ma anche elementi rituali, magici, ecc. Così per esempio esse contengono descrizioni fantastiche sul destino dell'anima nell'al di là, tentativi cosmogonici ... e non sono rare le contraddizioni anche nel seno di una stessa *Upaniṣad*. Il linguaggio filosofico poi abbonda di metafore e di similitudini fantastiche. Alla questione, per esempio, di come possa essere il *Brahman* causa materiale e efficiente del mondo, una similitudine ben nota delle *Upaniṣad* risponde paragonandolo al ragno che trae da sé i fili e ne

tesse la tela. E' curioso notare che uno dei primi missionari riferì che il Dio dei Brahmani era un ragno posto nel centro del mondo e che creava il mondo traendolo dal proprio corpo. Non si può negare però che in mezzo a tutte queste varietà non vi sia una dottrina comune: il grande filosofo del *Vedānta*, Śaṅkara cercò appunto di sistemare la dottrina delle *Upaniṣad* in un panteismo mistico e risolse le contraddizioni col considerare i passi discordanti come concessioni alla credenza popolare, valide solo per una saggezza inferiore.

L'importanza delle *Upaniṣad* è grande anche per la loro influenza storica poiché hanno avuto una grandissima influenza sulla vita religiosa dell'India. Le scuole filosofiche ortodosse vi fanno continuamente appello: il Buddhismo in fondo non fa che completarne la dottrina. Anche le sette religiose posteriori si sono riattaccate ad esse, dando origine alle *Upaniṣad* più recenti. E quando nel secolo nostro un riformatore indiano volle stabilire nel seno del Brahmanesimo una religione teistica, prese come fondamento le *Upaniṣad*. Anche uno scrittore indiano recente, Rabinbranath Tagore, nella prefazione del suo «*Sādhana*», scrive: «Io sono cresciuto in una famiglia la quale adopera i testi delle *Upaniṣad* nelle quotidiane pratiche religiose ed ho avuto davanti agli occhi l'esempio di mio padre che trascorse tutta una lunga vita nella più stretta comunione con Dio, pur non trascurando i suoi doveri terreni, né diminuendo le sue attività in ogni genere di affari».

L'origine delle speculazioni delle *Upaniṣad* pare sia da cercarsi fuori dalla casta brahmanica. E' verosimile che mentre la casta sacerdotale si occupava delle sue speculazioni teologiche, fuori di essa si svolgesse un movimento filosofico, quello che riuscì poi alla costituzione dei sistemi eterodossi e del Buddhismo, e che poco per volta questo movimento speculativo sia penetrato anche nel seno della casta brahmanica: il risultato di queste compenetrazioni ci avrebbe dato le *Upaniṣad*. In più luoghi delle *Upaniṣad* troviamo infatti dei re, dei guerrieri, degli uomini di casta inferiore che partecipano alle discussioni filosofiche e sono in possesso del sapere supremo. Nella *Maitrāyaṇīya Upaniṣad* un vecchio re abbandona la corona a suo figlio e si ritira a meditare nella foresta. Egli incontra un saggio eremita e si getta ai suoi piedi dicendo: «O santo, io non conosco il Sé, tu ne conosci l'essenza: ammaestrami». Il maestro cerca di esimersi, ma il re insiste: «A che godere dei piaceri in questo corpo ributtante e senza consistenza? a che

godere dei piaceri in questo corpo che è la preda di mille dolorose passioni, del bisogno, della malattia, della vecchiaia, della morte? Noi vediamo che tutto perisce nel mondo: a che godere dei piaceri in esso se chi si nutre dei piaceri deve tornare nel mondo? Degnati dunque di farmi uscire dal mondo, o santo, tu sei la via, tu sei la mia via».

Le *Upanisad* segnano il passaggio dalla teologia ritualistica alla speculazione filosofica. Noi vediamo chiaramente questo passaggio in una leggenda dello *Yajur Veda* che ricorre in un *Brāhmana* e in una *Upanisad*. Un brahmano, che aveva un figlio di nome Naciketas, trascinato dal suo zelo religioso dona ai sacerdoti tutto quello che possiede. Mentre venivano condotte via le vacche paterne, il figlio pensò che il sacrificio del padre non era completo se egli stesso non vi fosse compreso, perciò andò da suo padre e per tre volte gli chiese: «Ed io, padre, a chi mi darai tu? ». Il padre irritato finì per rispondere: «Alla morte». La risposta del padre è presa alla lettera: bisogna che il figlio si rechi presso Yama il dio dei morti. Ma Yama è assente quando Naciketas arriva e per tre giorni Naciketas aspetta senza mangiare che il dio dei morti lo riceva. Ora Naciketas è di famiglia brahmana: il dio ha mancato gravemente lasciando un brahmano passare tre notti senza cibo. Perciò Yama, tornato, promette a Naciketas in compenso di soddisfare tre suoi desideri a sua scelta. Fin qui le due leggende si accordano. Ma nel *Brāhmana* i tre desideri sono i seguenti: permettimi di tornare vivo presso mio padre, insegnami il mezzo perché i sacrifizi portino dei frutti, insegnami il mezzo per sfuggire alla seconda morte. Yama esaudisce i tre voti con l'impartire al giovane brahmano certi insegnamenti rituali. Nell'*Upanisad* invece, Naciketas come terzo desiderio vuole sapere ciò che avviene all'uomo dopo la morte. Yama si rifiuta da principio di soddisfare Naciketas e si arrende soltanto al desiderio risoluto del giovane brahmano; egli risponde alla domanda col rivelargli la scienza del *Brahman*. Noi vediamo qui il nuovo punto di vista sostituito all'antico. La teologia antica vedeva la salute solo nel sacrificio: ora il rito è messo in seconda linea e cede il posto alla conoscenza filosofica.

La dottrina svolta nelle *Upanisad* rappresenta una specie di saggezza superiore alla teologia ritualistica: con essa si inizia quell'apprezzamento della vita ascetica e contemplativa che da essa si tramanda poi a tutta la speculazione posteriore. Secondo questa concezione l'uomo deve passare per tre stadi, il primo è quello

della disciplina che dura fino alla virilità. In essa l'uomo deve abbandonare la casa paterna e andare da un maestro che deve servire e da cui in ricambio riceve l'insegnamento della saggezza. Il secondo è l'età virile in cui l'uomo deve ammogliarsi, fondare una famiglia, adempire tutti i doveri sociali e religiosi imposti dalle leggi e dai *Veda*. Il terzo comincia con la vecchiaia: in essa l'uomo deve abbandonare la casa e la famiglia e ritirarsi nella foresta per meditare sui problemi della vita e della morte. Allora è sciolto da tutti i doveri anche i religiosi; l'unico suo dovere è allora quello di penetrare la dottrina contenuta nelle *Upaniṣad*. E le *Upaniṣad* più antiche ci riportano, in parte, il contenuto delle sedute e delle discussioni che i saggi tenevano all'ombra delle foreste. Però, nota Max Müller, quando si parla della foresta non si deve intendere un luogo selvaggio. Nell'India la foresta vicina al villaggio era come un ritiro ombroso e silenzioso, nel quale coloro che aspiravano alla perfezione si ritiravano liberi da ogni cura, per meditare sul destino umano, per apprendere e per insegnare. Fu la prima forma della vita monastica che là ebbe secondo ogni probabilità le sue origini.

Ma l'influenza delle *Upaniṣad* non fu limitata all'India. Essa si fece sentire probabilmente sul misticismo alessandrino, come sul sufismo persiano: e così attraverso al primo anche sul misticismo e sulle speculazioni dell'Occidente. Il giudizio che ne ha recato Shopenhauer, il quale pure le conobbe solo attraverso un'oscura traduzione latina fatta su una traduzione persiana, è ben noto. «Non vi è nel mondo intero, scrive, studio così utile ed atto ad elevare lo spirito come quello delle *Upaniṣad*. Esse sono state la consolazione della mia vita e lo saranno della mia morte». E Max Müller aggiunge: «Se queste parole di Schopenhauer avessero bisogno di una conferma, io la darei volentieri come il risultato della mia propria esperienza, frutto di una lunga vita dedicata allo studio di più di una religione e di più di una filosofia».

La dottrina filosofica delle *Upaniṣad* si può riassumere in questa proposizione: il mondo è *Brahman* e *Ātman*. E cioè il mondo è Dio e Dio è l'essenza più profonda dell'anima mia. Il concetto di *Brahman* deriva come si è visto dalla speculazione ritualistica: è l'energia divina originaria di cui l'uomo si fa padrone nel sacrificio. Qui e nella filosofia brahmanica posteriore significa l'essere universale, indeterminato, il principio eterno ed universale delle cose. Già nelle *Upaniṣad* troviamo gli elementi della teologia negativa: il *Brahman* è tutto ciò che può essere definito solo per via di negazioni, è l'infinito, l'insondabile, l'inconoscibile. Questo

non ci condurrebbe al di là del vago panteismo che già viene alla luce nei più recenti inni del *Rg Veda*, ma questo panteismo ricava un deciso carattere idealistico dalla identificazione del *Brahman* con l'*Ātman*, con lo spirito o almeno con l'essenza più profonda dello spirito. *Ātman* significa *sé = ipse*, nel linguaggio vedico è un semplice pronome, qui non è naturalmente lo spirito individuale ma l'essenza di esso più profonda, universale ed eterna. Questa identificazione viene espressa sovente nelle *Upaniṣad* in un linguaggio figurato. Così per esempio la *Chāndogya Upaniṣad*: «La mia anima che risiede nel cuore, che è più piccola di un grano di riso, di un grano di miglio, del germe che è in un grano di miglio, quest'anima che è nel mio cuore è più grande che la terra, più grande che l'aria, più grande che il cielo, più grande che tutti i mondi».

In breve è espressa nel noto aforisma: *tat tvam asi* (*hoc tu es: hoc = Brahman*).

Quindi anche l'anima è nell'essenza inconoscibile: l'*Ātman* è l'io puro, l'unità formale assoluta. «L'*Ātman* (è detto nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*) che vede non è veduto, l'*Ātman* che comprende non è compreso, l'*Ātman* che conosce non è conosciuto. Fuori di lui nulla vede, comprende, conosce. Questa è la tua anima, la tua guida interiore, il tuo essere immortale». Le *Upaniṣad* enunciano già così il grande principio idealistico che il mondo è pensiero e vi sono anche dei passi profondi come per esempio questo della *Chāndogya Upaniṣad*: «Quanto si estende lo spazio del mondo, altrettanto si estende lo spazio che è nell'interno del cuore tuo». Ma non vi è naturalmente ancora in esse una concezione rigorosamente svolta in questo senso: esse affermano genericamente che il mondo è il prodotto del *Brahman* e che il *Brahman* è una cosa sola collo spirito: la conoscenza che il mondo non può essere che pensiero è stata tratta e svolta in modo deciso solo dalla speculazione posteriore.

Ad ogni modo per quanto vagamente delineato sin qui il panteismo mistico ed illusionistico del *Vedānta*, già si designano in esso chiaramente le dottrine fondamentali delle filosofie indiane, la teoria dell'ignoranza, la concezione pessimistica della vita, le dottrine del merito e della trasmigrazione.

In che cosa consiste la teoria dell'ignoranza? Due punti di vista sono possibili nella considerazione della realtà. Il primo è il punto di vista pratico, immediato, volgare: per esso l'essere immediato, presente, in cui si svolge la vita umana è la sola, la vera

realtà. Questa concezione ha avuto la sua espressione in quella corrente filosofica che, in qualunque modo presa la realtà, confina l'uomo e le sue aspirazioni nella cerchia della realtà immanente. A questo si oppone il punto di vista secondo il quale la vita e la realtà presente non sono che l'apparenza e la preparazione di un'altra realtà, di una realtà che supera la nostra conoscenza, ma che tuttavia è il termine vero di tutte le aspirazioni umane. Questo è il punto di vista che hanno chiaramente espresso gli spiriti meditativi di tutte le età, il punto di vista sul quale ritornano sovente i filosofi quando ci mettono dinnanzi con melanconia le miserie dell'essere nostro, la vanità e la morte di tutti gli esseri finiti, la successione infinita delle cose in cui ogni essere singolo si perde. «Come tutte le cose scompariscono in poco tempo, i corpi nel seno dell'universo, i ricordi nel seno del tempo! Che cosa sono tutti gli oggetti visibili e soprattutto quelli che ci seducono col fascino della volontà o ci spaventano coll'immagine del dolore; quelli infine la cui magnificenza ci strappa grida di meraviglia! Tutto è miserabile, degno di sprezzo: tutto è corruzione e morte!», Marco Aurelio, 2.12.

Del resto anche il nostro modo quotidiano di pensare non è tanto lontano quanto sembra. Anche l'uomo più immerso nella vita, quando si arresta un momento a meditare dall'alto sopra la successione delle esistenze umane e delle cose in genere, come può non sentire la vanità profonda degli innumerevoli esseri che attraverso le loro infinite agitazioni corrono a sommergersi nel nulla senza lasciare dietro a sé né una traccia né un nome? Anche questa considerazione è espressa da Marco Aurelio con parole eloquenti. «Considera per esempio il tempo in cui regnava Vespasiano: tu vedrai persone che si uniscono in matrimonio, che allevano figli, che si ammalano, che muoiono, che fanno le guerre, che celebrano feste, che negoziano, che lavorano la terra, che sono pieni d'arroganza, di sospetti, di disegni perversi, che desiderano la morte di questo o di quello, che mormorano dello stato presente di cose, che fanno all'amore, che risparmiano, che brigano per dei consolati o dei reami. Ebbene: essi non sono più né qui né altrove: sono scomparsi. Discendi in seguito all'età di Traiano: lo stesso spettacolo: anche questa generazione è scomparsa. Vedi: contempla gli epitaffi di altri tempi, di nazioni intere: questi uomini dopo sforzi innumerevoli, sono caduti un momento appresso, sono ritornati senza lasciar traccia negli elementi delle cose». (M.A. 4.32).

Anche i precetti dei grandi codici morali dell'umanità, del Vangelo in primo luogo, sono una traduzione pratica del concetto che le cose del mondo non hanno né realtà, né consistenza: e che cosa altro dice in fondo il giudizio delle anime pure e delicate le quali in ogni tempo hanno volto le spalle al mondo, ai suoi godimenti ed alle sue grandezze, se non che tutto questo è in sé qualche cosa di profondamente vano? La stessa filosofia d'Occidente viene, nelle sue forme più profonde, alle stesse conclusioni sotto l'aspetto speculativo.

Platone considera come realtà vera il mondo delle idee: il mondo sensibile non è che un vano riflesso, l'ombra della vera realtà nel non essere. Spinoza nell'unica pagina in cui sentiamo la sua personalità, dichiara d'essersi volto alla filosofia per l'esperienza della vanità delle cose finite. E Kant pone il mondo esteriore come una semplice parvenza fenomenica e considera come unico valore della vita la volontà morale per cui l'uomo aspira a trascendere questa apparenza ed a farsi cittadino di un ordine soprasensibile. Ed il più profondo dei mistici medioevali tedeschi, M. Eckart, pone chiaramente l'essenza e la miseria degli esseri creati in ciò che essi partecipano della natura del nulla, del non essere. «Si disputa che cosa sia che bruci i dannati nell'inferno. I dottori rispondono d'accordo: è la volontà particolare! Ma io dico: E' il nulla che brucia nell'inferno. Prendete un carbone acceso e mettetelo sulla mia mano. Se io dicessi che il carbone brucia la mia mano, direi cose non vere. Se io voglio propriamente designare ciò che mi brucia, devo dire: è il nulla che mi brucia! Perché il carbone ha in sé qualche cosa che la mia mano non ha ed è appunto questo non avere che mi brucia. Allo stesso modo io dico: In quanto Dio e coloro che in beatitudine lo contemplano hanno in sé qualche cosa che non hanno coloro che sono separati da Dio, è questo non avere che tormenta nell'inferno le anime più di qualunque volontà particolare o di qualunque fuoco. In quanto il nulla si inserisce in te, tu sei imperfetto: e se vuoi essere perfetto devi liberarti dal nulla» (Dell'unione di Dio e dell'anima, 92).

La dottrina delle *Upaniṣad* formula in modo rigoroso questa dottrina della vanità, del nulla delle cose finite, in quanto dice: «Il *Brahman* solo è, la molteplicità indefinita degli esseri è una non esistenza, è una apparenza dovuta a un'illusione, ad una ignoranza radicale dello spirito nostro per cui apprendiamo come molteplice e disperso ciò che in realtà è uno».

Con questa dottrina è connessa la concezione pessimistica della

vita che già appare nelle *Upaniṣad* e si estende poi a tutta la filosofia posteriore. Se la realtà empirica è illusoria, come potrà trovare in essa lo spirito quella stabilità, quella pace a cui aspira? «Fuori dell'*Ātman* assoluto tutto è dolore» (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*).

L'ignoranza creatrice della realtà empirica non è un principio cosmico (come la *Māyā* del tardo *Vedānta*), ma è un principio individuale, è l'illusione per cui ogni individuo pone sé come un'esistenza particolare e separata. Essa non è propriamente niente di assolutamente reale, come non è reale il mondo che ne deriva, ma come realtà empirica non ha avuto alcun cominciamento: come il tempo accanto all'eternità. Ora come dall'ignoranza procede il mondo? E come si spiega per mezzo dell'ignoranza la varietà ed il perpetuarsi ordinato della molteplicità degli esseri? L'ignoranza è una illusione dolorosa che crea il desiderio: i desiderii fissano il destino dell'uomo e si concretano nella sua vita.

E' un principio di tutti i filosofi indiani che il desiderio e il pensiero dell'uomo hanno una virtù magica, creatrice: «Ciò che un uomo pensa, lo è» (*Maitrāyaṇīya Up.*). Questa è la famosa legge del *Karman* (azione), del merito, che del resto ricorda analoghe e ben note teorie del pensiero occidentale (Platone, Schopenhauer).

La teoria del merito, cioè dell'azione creatrice (empiricamente parlando) del desiderio, si combina qui con un'altra teoria egualmente cara al pensiero indiano: la teoria della trasmigrazione. Sulle origini storiche di questa teoria si è disputato molto e si disputa tutt'ora. Non è ancora né nei *Veda* né nei *Brāhmaṇa*: appare per la prima volta nelle *Upaniṣad*. E' una deviazione straniera? Non sembra. E' probabilmente una soluzione del problema del male sorto nel vivo della speculazione brahmanica ed avente il suo antecedente nella teoria teologica del rito, che ha l'efficacia di far rinascere l'uomo in un mondo superiore. Tutte le anime sono identiche al *Brahman* e tuttavia si rivelano come un mondo di apparenze estranee, diverse. Questa diversità non si può conciliare con l'idea di giustizia se non col porre questa diversità come l'effetto di azioni anteriori di un'altra vita, e così indefinitamente. Sembra che con ciò la difficoltà sia soltanto trasferita, o almeno convertita in una successione infinita, ma bisogna ricordare che si tratta qui di una serie fenomenica la cui infinità non può preoccuparci più di quella che non ci preoccupi l'infinità del tempo. Qualunque ne sia ad ogni modo l'origine, la teoria della trasmigrazione è già nelle *Upaniṣad* ed è per tutta la filosofia

indiana non un'ipotesi, ma un presupposto.

L'anima nostra più profonda è il Sé assoluto, il *Brahman*; ma il nostro io fenomenico è un aggregato posto dalle nostre volontà anteriori, che per le sue azioni prepara il germe delle esistenze ulteriori: così noi passiamo da tutta l'eternità di esistenza in esistenza assumendo le forme più varie ed esperimentando il dolore che è connesso con l'esistenza. Anche oggi questa concezione (che del resto non è stata straniera al pensiero occidentale) è tra le più familiari del pensiero indiano. Deussen racconta che trovandosi nell'India a Jaypur, ricevette la visita di un vecchio brahmano cieco: avendo egli interrogato per quale accidente avesse perduto la vista, il brahmano che era cieco dalla nascita, gli rispose serenamente: «Per qualche colpa commessa in una vita anteriore».

Ma il concetto della trasmigrazione riceve dalla visione pessimistica un aspetto particolare. Il pensiero della trasmigrazione fu probabilmente nelle sue origini ed è secondo certe concezioni un'ipotesi consolante che apre all'anima la speranza di sfuggire alla morte. Così nell'Orfismo greco e nel platonismo la serie delle migrazioni è una serie di purificazioni per cui l'anima si unisce al divino: anche nei recenti (Lessing, Fourier) tale pensiero si unisce alle speranze della rinascita e del progresso spirituale. Nel concetto indiano, invece, la trasmigrazione non è che un'aggravamento di miseria. E dato il concetto rigoroso dell'unità del *Brahman*, come può essere altrimenti? Anche le esistenze future, che cosa possono essere se non esistenze separate? Quindi, anziché una serie di vite sono una serie di morti: la rinascita non è una promessa ma una condanna. Anche la felicità del paradiso non può essere che una felicità transitoria, avvelenata dal timore dalla morte: la sola pace, la sola felicità che l'uomo possa sperare è nella liberazione della vita e delle trasmigrazioni, nel ritorno al *Brahman*.

Ma come può avvenire questo ritorno? Poiché l'origine della schiavitù è nell'illusione per cui poniamo noi come esseri distinti dall'unità, la liberazione non può avvenire che per mezzo della conoscenza dell'unità del *Brahman*. «Il saggio che ha contemplato l'anima incorporea che è nei corpi (dice la *Kāṭhaka Up.*) l'anima stabile che è nelle cose instabili, l'anima grande e sottile, questo saggio è libero dal dolore».

Con questo il panteismo mistico delle *Upanisad* si volge decisamente contro il ritualismo teologico. Le opere buone e i riti conducono ad una ricompensa, ma questa è transitoria: anche il soggiorno celeste non è cosa eterna. Le stesse opere ascetiche non

valgono più che i sacrifici. Vi è nella *Mundaka Up.* un passo caratteristico che non risparmia l'ironia ai devoti del rito: «Colui che compie il rito mentre brillano le fiamme del fuoco sacro, e che compie le libazioni a suo tempo, le libazioni lo trasportano come raggi solari là in alto dove troneggia il signore degli Dèi. 'Vieni con noi, vieni!' dicono le libazioni mentre trasportano là in alto il sacrificante sui raggi del sole. Esse lo celebrano e gli rivolgono parole amichevoli: 'Là in alto ti attende il santo mondo di Brahmā, ricompensa delle buone azioni'. Poveri Pazzi! essi tendono al cielo, come se non vi fosse nulla di meglio. Così cadono di nuovo in potere della vecchiaia e della morte: dopo d'aver goduto delle loro opere ricadono in questo mondo ed anche più in basso». Però in generale la divozione rituale è considerata con indulgenza, come una via inferiore e provvisoria: il saggio che è giunto alla conoscenza vera del *Brahman* guarda con carità agli spiriti inferiori che per soddisfare le esigenze del cuore si volgono verso il Dio personale che è una forma fenomenica del *Brahman* e sa che essi adorano realmente, anche se non lo sanno, il *Brahman* stesso.

Questo è un punto di vista comune a tutta la filosofia indiana anche posteriore. Bhagavān dice nella *Bhagavadgītā*: «Anche quelli che adorano gli idoli, adorano in verità me stesso». La conoscenza è come un fuoco purificatore perché distrugge il desiderio; qual desiderio può ancora germogliare nel cuore di chi ha visto l'identità sua con l'Uno? Il desiderio più vivo dell'Indiano è quello di avere una posteriorità che assicuri la continuità delle offerte e dei riti funerari. Ma il sapere estingue anche questo. «E' ciò che sapevano (dice la *Brhadāranyaka Up.*) i saggi i quali non desideravano più di avere dei discendenti, ma dicevano: a che discendenti per noi la cui anima è l'universo? E così cessarono di desiderare la ricchezza, di desiderare una discendenza ed errarono vestiti da mendicanti».

La conoscenza del *Brahman* non è punto, si comprende, una conoscenza verbale, esteriore, ma un'intuizione, un concentramento dell'intelligenza nel *Brahman*: il sapere esteriore diviene qui intuizione mistica. Si capisce perciò il disprezzo che troviamo già nelle *Upaniṣad* (come nel Buddhismo più tardi e come in Eraclito) pel sapere profano «che studia numerose parole»: vi è una scienza sola, la scienza del *Brahman*. Ma come è possibile questo sapere se il *Brahman* è inconoscibile? Il sapere del *Brahman* è in realtà un richiamo della intelligenza dalle cose che non sono il *Brahman*, una

attenuazione del velo che ci separa dal *Brahman*, una contemplazione di ciò che è più vicino al *Brahman*. Di qui la necessità del simbolismo: simbolismo che certo assume nelle *Upanisad* delle forme per noi strane.

Un simbolo del *Brahman* è per esempio la mistica sillaba OM che è la contrazione di AUM e che era una esclamazione spesso ripetuta nel canto, che accompagna il sacrificio (come l'*amen* ebraico). Più tardi diventò il simbolo del canto sacro e della potenza e così il simbolo del *Brahman*. Perciò non dobbiamo meravigliarci di leggere nella *Kathaka Up.*: «La parola che tutti i *Veda* insegnano, la parola che dicono tutte le austerità, la parola verso cui aspirano coloro che entrano nella vita religiosa, questa parola io la riassumo nella sillaba OM, perché in verità questa sillaba è il *Brahman* stesso, è l'essere supremo».

In che consiste la liberazione? Nell'unione col *Brahman*. Anche qui se vogliamo specificare non abbiamo che delle negazioni e delle glorificazioni: la sola cosa positiva che si può dire è che cessa il dolore, cessano le cause del dolore. L'anima individuale si perde nel *Brahman* come i fiumi nel mare: e in questa unità perde la sua limitazione individuale. L'anima nostra resta sempre il principio intelligente ma non ha più nessun oggetto: è come un'acqua limpida e tranquilla in cui nulla più si riflette. Ma questa non è una disparizione della nostra persona? Già nelle *Upanisad* questa dottrina appare come una prospettiva poco consolante a Maitreyī, la sposa del saggio Yājñavalkya in un episodio della *Brhadāranyaka Upanisad*: «Yājñavalkya aveva due spose, Maitreyī e Kātyāyanī; la prima conosceva la dottrina del *Brahman*, l'altra sapeva solo ciò che sanno ordinariamente le donne. Ora Yājñavalkya volle entrare nella vita ascetica. Maitreyī, disse: «Io voglio abbandonare la casa; spartirò dunque ciò che ho fra te e Kātyāyanī». Maytreyī gli rispose: «Se tutta la terra colle sue ricchezze fosse mia, sarei io immortale? ». «No certo, disse Yājñavalkya; la tua vita sarebbe quella delle persone ricche, ma la ricchezza non procura l'immortalità». «Che cosa farò io di una cosa che non mi rende immortale? Signore, fammi piuttosto partecipe del tuo sapere». Yājñavalkya le disse: «In verità Maytreyī, tu mi eri cara, ma tu hai ancora accresciuto il mio amore per te. Ascoltami dunque».

Allora Yājñavalkya rivela a Maitreyī la scienza dell'*Ātman*, le espone le genesi e la causa dell'individualità empirica e conclude col dire che colla morte si dissolve anche la coscienza. E Maitreyī

allora gli dice: «O signore, tu mi hai turbato, dicendo che dopo la morte non vi è più coscienza». Ma Yājñavalkya la consola cercando di farle comprendere che l'estinzione della coscienza non è che l'estinzione della forma empirica della coscienza che è condizionata dalla dualità. «Ciò che ti dico non deve turbarti. Perché là dove vi sono due esseri, là l'uno sente, vede, intende e conosce l'altro; ma quando tutto è diventato per noi io, che cosa resta che possiamo vedere, sentire, conoscere? Come potremo conoscere colui che tutto conosce? ». Anche in un altro passo della stessa *Upanisad* si insiste più chiaramente su questo concetto: che la vita del *Brahman* è una negazione di tutte le condizioni empiriche e della stessa coscienza empirica, in quanto è dualità, ma non è cessazione della coscienza in senso assoluto. «Addormentato, lo spirito non ha più desideri, non ha più sogni. Esso è libero da ogni male e da ogni paura: lo spirito che è *Ātman*, non ha più coscienza né di ciò che è esterno, né di ciò che è interno. Allora il padre non è più padre, la madre non è più madre, non vi sono più mondi, non vi sono più dèi, non vi sono più *Veda*, non vi sono più né malfattori, né omicidi, né *candāla*, né asceti. Lo spirito ha superato tutte le sue torture. Esso non vede e vede: in quanto è il veggente, non può cessar di vedere: ma non essendovi nulla d'altro all'infuori di lui, che cosa può vedere? ». Queste contraddizioni del linguaggio non devono meravigliarci: noi le troviamo dappertutto dove il linguaggio vuole esprimere l'inesprimibile. Esse vogliono solo dire che lo stato della perfezione non è cessazione della realtà, ma superamento, e questo superamento trascende ogni nostra facoltà di concepire.

3. Le scuole filosofiche

Il vago panteismo mistico delle *Upanisad* si specifica più tardi in vari indirizzi. Qualcuno di essi si volse esplicitamente contro il sistema brahmanico: il Jainismo ed il Buddhismo. Altri invece cercarono una conciliazione: ciò che non era difficile data la varietà di dottrine contenute nelle *Upanisad*. Probabilmente anche dottrine in origine straniere al Brahmanesimo vennero ricondotte alla ortodossia per mezzo di un riconoscimento nominale. Dal 500 a.C. lo svolgimento spirituale dall'India si può scindere in due correnti parallele: l'una comprende le dottrine o filosofie eterodosse (Jaina e buddhistiche), l'altra comprende le dottrine ortodosse

sorte nel seno del Brahmanesimo e della religione popolare che dopo l'era volgare si venne sostituendo al puro Brahmanesimo (Induismo). Un indiano, Mādhavācārya, vissuto verso il 1380, ci ha lasciato una specie di storia della filosofia indiana (*Sarvadarśana-samgraha*) che è l'esposizione di sedici sistemi filosofici indiani. Il primo capitolo è dedicato ai *Cārvāka*, i materialisti indiani, che del resto sono nella storia del pensiero indiano una manifestazione fuggitiva e trascurabile. Il secondo e il terzo al Buddhismo ed al Jainismo. Sei capitoli sono dedicati alle sei scuole filosofiche classiche, ed i restanti sei (poiché un capitolo è dedicato alle teorie grammaticali di Pānini) alle filosofie induistiche.

Delle sei scuole del Brahmanesimo ortodosso due sole veramente meritano di essere esaminate: il *Vedānta* e il *Sāmkya*. La scuola *Mīmāmsā* non è che una sistemazione del ritualismo; il *Vaisésika* ed il *Nyāya* si sono occupati soprattutto di ricerche fisiche e logiche, ma non hanno teorie metafisiche veramente originali; lo *Yoga* è una sistemazione delle pratiche del misticismo che è comune a tutti i sistemi.

4. Il Vedānta

Il Vedānta (*-anta* = fine) è la filosofia ortodossa nel vero e proprio senso, che pretende di avere sistemato la dottrina delle *Upanisad* e che, come le altre scuole ha per testo principale una raccolta di *sūtra*. Ecco, per esempio, i primi due *sūtra*: «1. Ora la ricerca intorno al *Brahman*. 2. Da cui l'origine di questo ...». Il loro autore, Bādarāyana, è personalità ignota, ed essi risalgono ai primi secoli dopo Cristo. Vennero poi commentati in vario senso: troveremo tra i commentatori anche Rāmānuja, il più grande filosofo dell'Induismo. Ma il commento più ortodosso è quello di Śaṅkara che visse verso il 700 d.C., fondò una scuola, scrisse molte opere e fini asceta errante nel Kashmir. A lui sono riferiti anche commenti delle *Upanisad*: ma l'opera capitale è il commento ai *Vedāntasūtra* (traduzioni di Deussen e di Thibaut).

La scuola di Śaṅkara è ancora oggi la scuola filosofica dominante. Anche dopo Śaṅkara abbiamo una ricca letteratura vedantica: lo Hall nella sua bibliografia della filosofia indiana conta trecentodieci opere a carattere vedantico, tra le quali notevole è il *Vedāntasāra* (traduzione di Jacobi), ma in genere il valore delle opere posteriori a Śaṅkara non è grande.

La sorgente del conoscere è la rivelazione vedica contenuta specialmente nelle *Upanisad*; il resto è da Śaṅkara considerato come un adattamento alle intelligenze inferiori. Il *Veda* è d'origine divina: è la verità eterna che passa di età in età e che i veggenti umani intuiscono. In realtà Śaṅkara procede in modo assai arbitrario con le *Upanisad* ed anche coi *Sūtra*: egli costruisce un idealismo rigoroso che né le *Upanisad* né i *Veda* conoscono ancora e rigetta i passi divergenti come adattamenti o ne forza l'interpretazione in modo arbitrario.

Il suo piano fondamentale è quello delle *Upanisad*: vi è un principio eterno che sostiene e costituisce tutte le cose, il *Brahman*, e questo è identico con l'essere più vero dell'anima nostra, l'*Ātman*; (principio espresso dalla ben nota formula *tat tvam asi*). Śaṅkara precisa in modo molto più rigoroso la teologia negativa delle *Upanisad* secondo le quali il *Brahman* è l'essere superiore a tutte le forme, a tutti gli attributi, a tutte le determinazioni. Egli non è così, non è così (*Brhadāranyaka Up.* 2.3.6) e, le parole e i pensieri si aggirano intorno a lui senza trovarlo (*Taittirīya Up.* 2.4.), Śaṅkara riferisce la leggenda del saggio Bālāki che ad un discepolo il quale lo interrogava sulla natura del *Brahman* rispose tacendo, e finalmente alle sue insistenze replicò: «Io già te lo insegno ma tu non mi intendi: *Brahman* è silenzio». La sola cosa che possiamo dire è che egli è, ma anche l'essere non deve essere inteso in senso empirico: da questo punto di vista egli è allora piuttosto il non essere. Le Scritture gli attribuiscono l'essere, l'intelligenza, la beatitudine. Ora certo il *Brahman* è il principio che in noi intende, ma non intende nel senso comune della parola. Noi lo consideriamo come intelligenza perché si rivela direttamente a noi in un punto solo: nella nostra coscienza; ma anche qui noi dobbiamo pensare la sua natura come il principio puro della intelligenza, non come intelligenza vera e propria: esso è come il pensiero puro di Parmenide in cui l'essere e pensiero coincidono.

L'*Ātman* non è che un altro nome del *Brahman*; in quanto identico col fondamento dell'essere nostro spirituale, che non è né una parte, né una modificazione del *Brahman*, ma è il *Brahman* stesso nella sua verità. Esso è il soggetto interiore (*antar-ātman*) di tutti gli esseri, ciò che in ciascuno di essi dice «io»: ma appare perciò inconoscibile, perché il soggetto puro non può mai diventare oggetto. Questo punto, in sé inconoscibile, è l'unico che non è illusione od apparenza: nessuno può negarlo senza negare la sua negazione stessa. Tutto ciò che vale del *Brahman* vale perciò

dell'*Ātman*: è pura spiritualità e beatitudine, ma nell'essenza sua è superiore ad ogni conoscenza e ad ogni denominazione.

Ora l'esperienza contraddice questa proposizione: essa ci presenta una molteplicità di oggetti e noi stessi sembriamo a noi uno dei tanti esseri dell'universo. Questa contraddizione deriva dall'ignoranza che è come una colpa originale in cui siamo generati per cui identifichiamo il nostro essere vero con le sue determinazioni illusorie, e così perdiamo la visione dell'identità dell'essere nostro con l'essere universale.

Così per effetto di questa contraddizione sono in contrapposizione due punti di vista: il punto di vista filosofico che insegna l'idealità dell'unione col *Brahman* e nega ogni molteplicità, e il punto di vista empirico che è quello secondo cui vi è una molteplicità di individui che sentono, soffrono, agiscono, rinascono, e così perpetuano la vita dolorosa. Il primo solo è il punto di vista vero: il secondo è una illusione, è come un sogno che appare reale finché dura il sogno, ma che allo svegliarsi scompare. Quello è il punto di vista a cui ci eleva la saggezza e che ha per effetto la liberazione; questo è il punto di vista in cui nasciamo e in cui dobbiamo ora prendere il punto di partenza se vogliamo tracciare la via che conduce al primo.

Che cosa è il mondo della molteplicità? Come ci appare questa realtà empirica di cui facciamo parte e che ci si presenta, finché non si ridesta la saggezza superiore, come l'unica realtà? Śaṅkara ammette come perfettamente giustificata la visione religiosa e teistica della realtà fin che restiamo dal punto di vista ordinario. Vi è una successione infinita di mondi che innumerevoli anime attraversano, sospinte dalla legge del merito, in attesa della liberazione: ed a tutto il processo presiede una personalità divina, Brahmā (Brahmā, sostantivo maschile, è il dio personale; *Brahman*, al neutro, è l'essere assoluto). L'illusione non toglie però all'uomo la coscienza della realtà assoluta, ma soltanto, ponendo in luogo della sua unità, la molteplicità, trasforma il *Brahman* assoluto in un essere particolare, in un Dio personale. Questo è il *Brahman* inferiore, il Signore (*Īśvara*), che ad ogni inizio di un periodo mondano, scioglie le anime dal loro sonno, dà ad esse un corpo corrispondente al merito delle loro vite anteriori, e che alla fine del medesimo periodo riassorbe in sé tutti gli esseri contenendo allo stato di potenze le loro disposizioni e il loro merito. Esso è anche la personificazione della provvidenza: esso dirige per così dire, le forze del merito anche durante il corso delle esistenze, dirigendo

l'anima verso quel destino che l'esistenza anteriore le ha meritato.

Consideriamo ora le anime nel loro destino particolare: ciascuna di esse si riveste di quegli attributi che la caratterizzano nel suo stato. Questi attributi sono come i rivestimenti oscuri che celano all'anima la sua natura e che la trasformano in un essere limitato, soggetto al dolore. Essi consistono in primo luogo in un complesso di organi psichici che sono lo strumento e la particolarizzazione delle sue attività coscienti e che sono sorretti dal corpo sottile, composto di elementi materiali, ma imponderabili, che accompagnano l'uomo anche dopo la morte. Il corpo sottile è a sua volta sorretto dal corpo grossolano e, come si è detto, non si separa dall'anima con la morte: con gli organi psichici costituisce un tutto che migra di corpo in corpo. Esso è il soggetto del merito che accompagna l'anima empirica nelle sue migrazioni e, sotto la direzione di *Īśvara*, ne determina il destino. Il ridestarsi del mondo all'inizio di ogni grande evo mondano è un effetto delle opere che esigono una rimunerazione.

Per effetto delle opere l'anima può rimanere in cielo o in terra o nei mondi inferiori: e in terra può passare attraverso le più varie esistenze, dal vegetale all'uomo. Le opere buone e l'adempimento dei precetti rituali innalzano ai mondi divini: le anime più eccelse rinascono come dèi e persistono in tale condizione fino alla fine del rispettivo evo mondano. I malvagi rinascono nei mondi inferiori oppure in condizioni inferiori sulla terra. L'azione del merito può estendersi anche attraverso più vite: dopo di aver in parte goduto del frutto delle opere come essere divino o come vegetale, l'anima rinasce ancora senza avere agito, per il residuo frutto delle opere antecedenti. Così la catena delle esistenze è senza fine e in ogni grado è dolore. Anche nei mondi celesti l'aspettazione della morte avvelena la gioia presente: la vita empirica, senza realtà e senza stabilità non può offrire alcuna pace all'anima. Di qui il desiderio della liberazione che è in fondo a tutti i desideri dei viventi.

La liberazione non è possibile dunque per le opere, ma solo per la conoscenza. Questa liberazione non è che lo scomparire di un'illusione: essa tocca l'essere empirico non l'assoluto. Le opere la preparano e dal punto di vista empirico è una grazia di *Īśvara*: dal punto di vista assoluto non ha alcuna causa perché lo stato di liberazione non ha inizio, è sempre stato.

La conoscenza non è solo apprensione esteriore: oltre alla pura apprensione si richiedono delle pratiche che trasformino questa

apprensione in visione: le opere ascetiche, la pace dello spirito, la rinuncia, la pazienza, la meditazione. Per virtù di esse l'apprensione si trasforma in sapere intuitivo dell'identità dell'essere proprio col *Brahman* e della vanità della propria individuazione: con esso cadono i desideri e scompare il merito, e l'esistenza empirica va al fine. Il liberato può ancora vivere per il frutto delle opere che hanno cominciato a svolgersi, ma non ha più doveri sulla terra. Egli non può più far del male perché è senza desideri, ma non può più far del bene: tutto per lui è disciolto nell'unità e con la morte avverrà la liberazione definitiva.

5. Il Sāṃkhya

Carattere più prettamente razionalistico ha il sistema *Sāṃkhya*, riferito al mitico saggio Kapila, i cui testi più antichi sono le *Sāṃkhyakārikā* composte di 72 distici (la cui redazione risale ai primi secoli dell'era cristiana), e i *Sāṃkhyasūtra*, opere assai recenti (dopo il XIV Secolo). L'uno e l'altro sono stati oggetto di numerosi commenti e dell'uno e dell'altro abbiamo traduzioni in inglese ed in tedesco.

Anche il *Sāṃkhya* è però fondato sulle stesse premesse filosofiche comuni a tutti i sistemi: l'assoluta infelicità dell'esistenza, la trasmigrazione delle anime, il dualismo dell'esistenza assoluta e dell'esistenza empirica, la liberazione per mezzo della conoscenza.

Il suo carattere più prettamente filosofico già si rivela nella sua dottrina dei mezzi conoscitivi che sono per il *Sāṃkhya* l'esperienza ed il ragionamento. I principi sostanziali di ogni realtà sono due: *prakṛti* e *puruṣa*. La Natura (*prakṛti*) non è veramente qualche cosa di materiale e di esteriore: è il principio dell'esistenza empirica nella sua indistinzione, è come un caos inconscio nel cui seno si agitano confusamente gli elementi piacevoli, dolorosi, indifferenti onde è composta l'esistenza (i tre *guṇa*: *sattva*, *rajas* e *tamas*). E' un principio reale, eterno, attivo. Le anime (*puruṣa*) sono in numero infinito e tutte eguali, sono principi eterni, inattivi, perennemente eguali a sé ed inaccessibili ad ogni perturbazione esterna. La loro natura spirituale si rivela a noi per una specie di luminosità cosciente destata dall'anima nel seno della natura.

La realtà empirica risulta dalla unione della natura e dell'anima: è però una unione fittizia, la quale non ha dal punto di vista

dell'anima alcuna vera realtà. Questa unione fittizia della natura e delle anime nasce da ciò che da tutta l'eternità esistono nel seno della natura innumerevoli centri concreti di volontà incausati, ciascuno dei quali *ab aeterno* per un'inesplicabile fatalità causa l'unione della natura con un'anima, attira in sé, per così dire, un raggio della spiritualità di questa e così produce nel seno della natura un centro di coscienza, che non è veramente se non un momento, un punto della Natura, ma che si illude di essere una cosa sola con l'anima partecipe, per questa illusione, della coscienza, e così della infelicità. L'essere nostro vero è l'Anima: in questa è immutabile e perfetto: l'essere che in noi agisce e soffre sotto le parvenze dell'anima è la natura, che non è noi. Il *Sāmkhya* paragona questa ibrida formazione che è l'essere umano al color rosso che si produce in un cristallo per la vicinanza di un oggetto colorato in rosso e che tuttavia non affetta realmente la purezza del cristallo.

Eccitata per così dire, da questo raggio di spiritualità, la natura produce in corrispondenza ad ogni anima una specie di organismo psicologico, il quale costituisce il così detto «corpo sottile» (*liṅga śarīra*) e compone poi a sé con gli elementi materiali che esso stesso crea, il corpo materiale e il mondo degli oggetti materiali nel quale fruisce del frutto delle proprie opere.

Questa produzione però non ha mai avuto un principio nel tempo: essa si perpetua dall'eternità in virtù della volontà degli esseri stessi: essa è il prodotto sempre rinnovantesi di quella misteriosa forza, insuperabile dall'individuo stesso, che è inerente alla volontà, della legge del merito. Il *Sāmkhya* non pretende perciò di spiegarsi l'origine della vita empirica: esso la accoglie come un dato di fatto risultante da una fatalità inesplicabile, solo la spiega riducendola al fatto fondamentale che è l'energia magica della volontà per cui la vita di ogni essere si continua in quell'indirizzo che da esso è voluto. Questa energia è fissa nelle così dette «disposizioni» che sono come dei germi nei quali si accumula durante la vita l'energia della volontà; a suo tempo essi si svolgono e fruttificano producendo nuove esistenze e quindi nuove azioni e nuove disposizioni: così si perpetua la pena latrice del merito.

E così l'individuo passa attraverso innumerevoli esistenze passando per tutti i mondi, per tutte le condizioni, per tutti gli stadi dell'esistenza, dell'essere divino al vegetale. In tutti però lo attende una sorte unica: soffrire. «Nessuno è felice» dice il *sūtra*.

VI, 7. Invano l'individuo tenta di sottrarsi al suo destino con i godimenti variabili o le vane opere religiose: il dolore è inseparabile dall'esistenza. Così sorge poco per volta in lui l'amara esperienza che è il principio del desiderio della liberazione e così l'intelletto suo si dispone ad accogliere la sublime saggezza che il divino Kapila rivelò per pietà agli uomini.

Questa saggezza consiste nel comprendere il carattere illusorio delle nostre esistenze, nel dissipare l'illusione fondamentale che produce l'unione della Natura e dell'anima e che determina meccanicamente la creazione. Per mezzo di essa l'individuo vede che il dolore appartiene alla Natura e può essere soppresso negando la propria personalità fittizia, riconducendo per mezzo della concentrazione quel raggio di spiritualità perduto nella materia che è la propria coscienza finita, alla sua fonte infinita, all'Anima. Quando l'individuo è giunto a questo alto grado di perfezione, la concentrazione delle disposizioni si dissipa come una pianta che si disseca quando manca l'acqua. Egli continua ad esistere per l'effetto meccanico delle disposizioni che fruttificano, ma ciò compiuto, l'esistenza sua cessa per sempre. «La Natura cessa di agire pensando: Io sono stato veduto; l'Anima cessa di riguardare dicendo: Io l'ho veduta» (Kapila, 66). La Natura continua ad agire per gli altri individui, ma per lui l'azione sua è cessata per sempre.

6. Caratteri principali dell'Induismo – Lo Yoga

Il *Sāmkhya* e il *Vedānta* appartengono, quanto alla loro origine, alla speculazione prebuddhistica, sebbene le relative scuole si siano perpetuate fino ad un'epoca assai più recente. Essi sono i due sistemi veramente originali del pensiero brahmanico: le altre dottrine sorte posteriormente ne risentono l'influenza ed inoltre hanno un valore filosofico assai minore, in esse è sempre più visibile l'azione esercitata dalle forze popolari della religione: esse non appartengono al Brahmanesimo ma fanno già parte dell'Induismo.

Con questo nome si designa quella fase religiosa, di carattere prevalentemente popolare, che si svolge e fiorisce nell'India dopo la decadenza del Buddhismo, nei primi secoli dell'era nostra, e che continua fino ai nostri giorni. Il panteismo brahmanico era stato un movimento sacerdotale ed aristocratico: è probabile che anche

nel periodo brahmanico la religione popolare si fosse venuta svolgendo sotto la forma di culti locali di personalità divine, come avviene in tutte le religioni popolari. Ma col decadere delle dottrine brahmaniche, l'influenza dei culti popolari si fa sempre più sentire anche nelle sfere superiori della speculazione religiosa: i *Veda* e le *Upaniṣad* conservano sempre la loro autorità, ma vengono interpretate in accordo colle nuove tendenze; inoltre si forma una vasta letteratura poetico-religiosa di carattere popolare che comprende i due grandi poemi epici, il *Mahābhārata* e il *Rāmāyaṇa*, e i *Purāṇa*.

Dei due poemi il più importante per il contenuto religioso e filosofico è il *Mahābhārata*, nel cui sesto libro è contenuta la *Bhagavadgītā*. Il nucleo è costituito da una leggenda epica relativa ad una lotta intestina del popolo dei Bhārata, attorno alla quale poi si sono venute agglomerando altre leggende epiche e mitologiche, digressioni filosofiche ecc. Il *Mahābhārata* ha parti antiche che risalgono all'età vedica: ma il poema prese la sua forma attuale solo nell'era volgare. (Traduzione francese edita verso il 1870 in dieci volumi).

I *Purāṇa* sono i veri testi religiosi dell'Induismo, ricchi di leggende religiose. I più importanti, fra cui il *Viṣnu Purāṇa* e il *Bhāgavata Purāṇa* (traduzione francese di Bournouf), sono redatti verso il 600 d.C.

Anche nel seno di queste letterature religiose si svolse una ricca speculazione filosofica che si riattacca in parte agli antichi sistemi brahmanici, ma ne differisce per due punti: il carattere teistico e l'importanza che in essi assume l'ascetismo (lo *Yoga*). Nell'Induismo, invece del *Brahman* impersonale, diventa supremo il *Brahman* personale, il Dio benevolo, provvido, che assume vari nomi nelle diverse sette. Le due più importanti, quelle nel cui seno si svolse anche la speculazione filosofica, sono il Viṣnuismo e lo Śivaismo in cui rispettivamente Viṣnu e Śiva sono la divinità suprema. Viṣnu è nei *Veda* una figura secondaria ed ancora nel «Libro di Manu» non ha che un posto secondario, nell'Induismo invece prende la più alta importanza e si identifica con l'essere supremo. Il suo culto è caratterizzato dalla dottrina degli *Avatāra* (o incarnazioni) che ha permesso alla religione viṣnuita, che è in alto grado conciliante, di aprire i suoi templi a tutte le divinità, antiche e buddhistiche. Così Viṣnu è stato identificato con Kṛṣṇa, una divinità popolare d'incerta origine, con Rāma, l'eroe del *Rāmāyaṇa* ed ha potuto assorbire in sé innumerevoli culti

popolari. Śiva è egualmente una divinità straniera al pantheon vedico. Pare rappresentasse in origine le forze violente della distruzione, ma più tardi assume come Viṣnu un carattere universale. Da un lato è il dio della superstizione popolare, dall'altro è il dio degli asceti e dei letterati. Lo stesso carattere ha la sua sposa Kālī (la nera) che è la dea della distruzione e della morte, oggetto di culti orribili e nello stesso tempo la sposa devota, la protettrice misericordiosa, la mediatrice delle grazie, una specie di Madonna indiana.

Col teismo anche i mezzi della salute mutano: in luogo della conoscenza liberatrice interviene la dedizione personale a Dio, la *bhakti*, l'abbandono mistico alla divinità personale. Perciò si comprende come negli scritti dei filosofi induisti abbia una parte notevole la teoria della mistica e dell'ascetica, lo *Yoga* (da *yuj*, *iungo* = unione). Con questo nome s'intende generalmente uno dei sistemi indù, ma esso è anche un completamento comune a tutte le scuole che ha già il suo posto nella speculazione brahmanica e che acquista una importanza più grande nei sistemi induistici. Anzi si può dire che lo *Yoga* è penetrato nello stesso Buddhismo e costituisce una parte notevolissima del Jainismo che ha spinto alla esagerazione alcune pratiche ascetiche. Anche attualmente vi sono *yogin* di tutte le caste e di tutte le sette e lo stesso fachiro mussulmano differisce nell'India, ben poco dallo *yogin* viṣnuita o śivaita. Il prevalere delle pratiche ascetiche esteriori sulla filosofia o indipendentemente da essa è dovuto al prevalere di tendenze religiose popolari. Nelle filosofie brahmaniche infatti le pratiche ascetiche indipendentemente dalla conoscenza non hanno valore, e nella sfera della conoscenza valgono in quanto la perfezionano. Śaṅkara la rigetta infatti in un grado inferiore: «E' per la meditazione e per l'insegnamento che si arriva alla verità, non per le abluzioni, per i doni, per le centinaia di esercizi fatti al fine di regolare la respirazione». Per quanto riguarda le origini dello *yoga*, si trattò probabilmente di un movimento mistico popolare ostile al brahmanesimo sacerdotale: lo *yogin* ripete, in altro senso la ribellione dell'asceta mistico delle *Upaniṣad*: come questo egli rompe con il culto tradizionale, rinuncia ai segni esteriori della casta, vive in una indipendenza religiosa completa. Ma il Brahmanesimo colla sua tolleranza e pieghevolezza assorbì anche queste manifestazioni del misticismo popolare nel suo sistema religioso e vi adattò le sue dottrine. Così lo *Yoga* non fu che un complemento dei culti induistici e si adattò con la tradizione brahmanica: al

terzo periodo della vita, il periodo mistico, la morale brahmanica ne aggiunse un quarto: il periodo ascetico, sovrapponendo in tal modo l'ascetismo alla contemplazione.

Le pratiche dello *Yoga* sono distinte in due classi: le esteriori e le interiori. Le esteriori costituiscono il così detto *Hathayoga*, e si riferiscono alla condotta esteriore, al modo di sedere, alla limitazione volontaria del respiro, alla concentrazione dei sensi. Le opere antiche danno anche dei precetti intorno all'abitazione che deve essere tale da assicurare la quiete esteriore. L'ideale dello *yogin* è quello del certosino: la solitudine in una piccola cella. Una delle posizioni consigliate è quella delle statue di Buddha, la posizione seduta con le gambe incrociate e il busto eretto. Quanto al respiro bisogna ricordare che il pensiero indiano stabilisce uno stretto rapporto tra l'anima e il respiro: regolare, rendere stabile il respiro, è anche un regolare, un immobilizzare l'io interiore. L'azione sul respiro deve soprattutto prolungare l'arresto della respirazione dopo ogni inspirazione. Quanto alla concentrazione dei sensi, si tratta in gran parte di pratiche aventi per fine di produrre per mezzo dell'autosuggestione, uno stato ipnotico o cataletico. Le pratiche interiori costituiscono il *rājayoga* e comprendono la concentrazione dello spirito, la contemplazione, l'estasi.

I trattati indiani abbondano anche qui in distinzioni e descrizioni che è inutile riferire. Queste pratiche dovrebbero avere per fine la preparazione della perfezione ultima che è la conoscenza liberatrice, ma spesso lo *yogin* le considera come mezzo per ottenere la potenza soprannaturale, specialmente la visione lucida delle cose lontane dell'avvenire, o del premio degli atti, o la materializzazione degli oggetti del proprio pensiero. Specialmente le opere recenti sullo *Yoga* (di cui alcune sono tradotte in inglese e in tedesco) si occupano più di queste pratiche superstiziose che della dottrina. Virtualmente ogni asceta è anche un mago: le epopee indiane sono piene di leggende in cui sono descritti uomini, animali, demoni acquistare con le loro mortificazioni un potere così terribile che il mondo ne è scosso e gli dèi si ingegnano di sedurre questi penitenti per far loro perdere il frutto del loro ascetismo.

Lo *Yoga* è tuttora fiorente nell'India: alcune sue manifestazioni hanno avuto una certa ripercussione ai nostri tempi e le chiacchere dei teosofi potrebbero indurre a credere che si tratti di fenomeni soprannaturali; specialmente il fatto degli *yogin* che si

fanno seppellire in istato cataletico è stato spesso citato come un miracolo non raro. Ora è bene ricordare che un'accurata analisi delle testimonianze relative a questo punto ha lasciato sussistere pochissimi di questi casi, forse uno solo: quello di un *yogin* detto Haridās che verso il 1840 si fece più volte seppellire vivente, rimanendo nella fossa più giorni. Altri casi posteriori non sono stati osservati. Qui non abbiamo evidentemente niente di soprannaturale: si tratta di un individuo di una costituzione eccezionale che col sussidio della canapa indiana e dello stramonio produceva in sé uno stato di catalessi durante il quale il suo organismo presentava una resistenza straordinaria. Del resto l'aspetto essenziale dello *yogin* non è il meraviglioso, è il religioso. Anche oggi vi sono naturalmente tra gli *yogin* dei ciarlatani che speculano sulla credulità, come dei fanatici che cercano di acquistarsi meriti con penitenze strane e crudeli: ma i veri *yogin* sono dei contemplativi che si inabissano nella contemplazione e che rappresentano anche oggi una incarnazione concreta e viva degli ammaestramenti fondamentali del pensiero religioso indiano.

Quanto al sistema *Yoga* non è che un *Sāmkhya* teistico, il quale si diffonde sulle teorie dei mezzi ascetici. L'origine è molto antica ed è ricondotta a Patañjali (II secolo a.C.), personalità del tutto leggendaria come Kapila. I suoi *Yogasūtra* sono il più antico dei testi filosofici dopo le *Upaniṣad*, essi sono stati tradotti in inglese insieme ad un antico commentario di un dotto indiano, Rajendralal Mitra, ed editi nel 1883. Non occorre un profondo esame per riconoscere in questo sistema che il teismo è un'aggiunta esterna la quale è in contrasto con lo spirito del sistema. Il Dio dello *Yoga* non è il creatore della natura né delle anime: è un'anima più perfetta che da tutta l'eternità è libera dalle incarnazioni e dal dolore, in possesso di un'altezza, saggezza, bontà e potenza che aiuta le altre anime verso la liberazione. Anch'egli ha un corpo, ma un corpo etereo, perfetto. Sopra tutti gli altri mezzi che conducono alla liberazione prevale la devozione dell'Essere Supremo.

Con una forma teistica appare il *Sāmkhya* nel *Mahābhārata* e specialmente nella *Bhagavadgītā*. Questa è l'esposizione della dottrina di un'antica setta viṣnuita, quella dei *Bhāgavata*, che professa una specie di *Sāmkhya* teistico: oggi la *Bhagavadgītā* è diventata il libro religioso più popolare dell'India. Il suo contenuto filosofico è un poco indeterminato: vi sono espressioni panteistiche che cozzano col suo teismo fondamentale. Un traduttore

tedesco, il Garbe, ha creduto di poter mostrare che esse sarebbero dovute ad interpolazioni posteriori; dei 700 versi che la compongono circa 170 sarebbero aggiunti. Risale ai primi secoli dell'era.

Ma il filosofo maggiore dell'Induismo è Rāmānuja, vivente circa nel XI secolo d.C., che scrisse un commentario ai *Vedāntasūtra*. Egli professa un *Vedānta* modificato in senso teistico: mentre per Śankara l'Essere Supremo è il *Brahman* impersonale e il *Brahman* personale è parte del mondo illusorio, per Rāmānuja il vero essere è il *Brahman* personale che penetra tutte le cose, ma non esclude la loro realtà. Il mondo degli esseri finiti è il corpo del *Brahman*, che ha di fronte a lui una certa indipendenza. Gli esseri finiti sussistono da tutta l'eternità come germi: il *Brahman* li trae con la volontà alla esistenza reale. Rāmānuja accoglie la dottrina della trasmigrazione e della liberazione per la conoscenza: quando col soccorso misericordioso del *Brahman* personale l'uomo è giunto a conoscerne l'essenza, egli si eleva nel suo cielo a godere di una felicità eterna.

Anche nello Śivaismo abbiamo un certo movimento filosofico ma anche qui si tratta di manifestazioni fino ad oggi poco note nelle loro fonti dirette.

1. Il sorgere del Buddhismo e del Jainismo

Il Buddhismo ha le sue origini nel movimento mistico ed ascetico che è come un corollario delle speculazioni filosofiche delle *Upanisad* sull'unità dell'essere assoluto e sulla vanità della esistenza finita. Questo movimento rivestì, nella parte orientale dell'India, un carattere di maggiore indipendenza dall'ordinamento e dalla tradizione brahmanica: sotto la sua influenza sorsero verosimilmente numerose comunità ascetiche organizzate secondo il tipo monastico e sottoposte ad una regola. Noi abbiamo ancora nell'antica letteratura buddhistica e jaina un riflesso di questo ricco e complesso movimento religioso analogo per tanti rispetti a quello che fiorì in Occidente nei primi secoli dell'Impero Romano. Questo movimento non deve tuttavia venir pensato come una reazione o una opposizione al Brahmanesimo, esso non è anzi che una continuazione, una fioritura del Brahmanesimo stesso, nel cui seno la vita religiosa, svolgentesi nella più perfetta libertà, diede origine ad un gran numero di sette diverse: il Brahmanesimo non costituì mai una teocrazia organizzata ed oppressiva. Certo il Buddhismo rivolge la sua critica mordente contro le pretensioni sacerdotali e le teorie del sacrifizio: ma anche in questo non fa che continuare l'opposizione dell'indirizzo speculativo e mistico contro la tradizione ritualistica. Il Buddhismo polemizza col Brahmanesimo tradizionale come con le altre sette contemporanee che avevano al pari di esso la pretesa di rivelare agli uomini la sola via della salute, e di queste polemiche tracce, non sempre simpatiche, ci sono rimaste nei *sûtra* buddhistici. Ma il Buddhismo trovò nei brahmani stessi larga aderenza: esso non si differenziava in fondo dalle sette brahmaniche che per l'esplicito rigetto della tradizione vedica.

Due indirizzi sopravvissero in questo multiforme rinnovamento religioso. Essi hanno dato origine alle due grandi religioni del Jainismo e del Buddhismo: nel seno dell'una e dell'altra vi è molto più tardi un ricco movimento filosofico.

Il Jainismo (*ji*—vincere, da cui Jina, vincitore) è un movimento parallelo al Buddhismo, forse più antico. Il suo fondatore, Vardhamāna, era figlio di un principe, verso i trent'anni abbandonò il mondo e fondò una comunità religiosa; morì verso l'età di settant'anni. Il Jainismo ha delle analgie col *Sāṃkhya*. Vi è una realtà materiale e una molteplicità di anime che errano in questo mondo, sospinte dalla legge del merito e che tendono verso l'esistenza assoluta che è l'indipendenza dal merito e dalla corporeità. Ciò che distingue il Jainismo dal Buddhismo non è solo la dottrina realistica, ma la maggior importanza data all'ascetismo. Due pratiche in particolare contraddistinguono gli asceti jaina: la nudità assoluta e il suicidio per fame quando sentono vicina la morte. Essi seguono in questo l'esempio del loro maestro che morì privandosi del cibo. La massima cura è posta nel non uccidere alcun essere vivente: perciò l'agricoltura è interdetta anche ai laici. Come il Buddhismo, il Jainismo è soprattutto una via per monaci, attorno ad essi si forma poi una comunità laica soggetta a minori doveri: per esempio la castità è per i laici la fedeltà nel matrimonio. Però anche ai laici la morte volontaria è raccomandata come un merito. Di più, come nel Buddhismo Mahāyāna, all'ateismo filosofico si è venuta sostituendo una forma teistica, il culto dei Jina, i vincitori. Il mitigamento della regola per i laici influì per contraccolpo anche sulla disciplina ascetica e all'ascetismo errante si sostituì il monacheismo: nei grandi conventi si svolse la ricca letteratura jaina che non compì solo opera religiosa, ma anche filosofica, scientifica, letteraria. Anche nelle belle arti l'attività dei Jaina è stata considerevole. Attualmente la religione jaina è ancora in fiore nell'India specialmente nelle provincie di Ovest e di Nord-Ovest; i suoi aderenti appartengono per la maggior parte alle migliori classi sociali.

Più importante e soprattutto più noto è il movimento filosofico a cui diede origine il Buddhismo, sul quale ci arresteremo quindi più a lungo rivolgendo la nostra attenzione successivamente alla personalità del fondatore, alla letteratura buddhistica ed alle sue dottrine filosofiche.

2. La vita del Buddha

La letteratura buddhistica ci è presentata nell'India (cioè fatta astrazione dalle traduzioni cinesi, tibetane, mongole e giapponesi) in due redazioni: in pāli ed in sanscrito. I testi sanscriti appartengono però ad una fase posteriore e contengono svolgimenti relativamente moderni, rivestimenti leggendari e mitologici. Invece i testi pāli conservatici a Ceylon, ci hanno trasmesso le tradizioni antiche con maggior purezza: ad essi dobbiamo quindi ricorrere per ricostruire la vita e l'insegnamento del Buddha. Che in queste antiche letterature non troviamo propriamente una vera biografia del Buddha, non ci deve stupire: la preoccupazione dei primi discepoli non fu quella di fissare i tratti di una vita che era ancora presente nella tradizione viva e che d'altronde non aveva per essi l'importanza che ha per noi, ma di fissare i tratti della dottrina. Lo stesso è avvenuto del resto per Gesù: ben prima di raccontarne la vita si pensò a tramandarne i detti, dando così origine a quelle raccolte di detti del Signore che furono poi il nucleo degli Evangeli. Noi abbiamo quindi nelle fonti pāli una biografia frammentaria: le vicende della vita del Buddha ci sono narrate solo come una specie di commento storico alla esplicazione della sua predicazione. Senza dubbio anche in queste fonti primitive il dato storico si è ben presto rivestito di elementi leggendari che spesso è difficile sceverare ma questo non ci impedisce di riconoscere che in esse è contenuto un nucleo di indiscutibile verità: il tentativo di qualche moderno che vorrebbe vedere nella biografia del Buddha uno svolgimento del mito solare è un'aberrazione erudita.

Il Buddha fu indubbiamente una personalità storica, un capo di comunità ascetica che errò di città in città adunando intorno a sé un gruppo di discepoli ai quali diede una regola. Che cosa sappiamo o possiamo congetturare di più preciso intorno a lui? In un piccolo regno dell'India orientale retto da un ordinamento aristocratico feudale sotto la famiglia degli Śākya nasceva verso il 560 a.C. il futuro Buddha e riceveva il nome di Siddhārta: la famiglia sua, senza essere di grado reale, apparteneva alla stirpe di Śākya (onde il nome di Śākyamuni, l'asceta della stirpe Śākya). Noi ignoriamo tutto intorno alla giovinezza sua: sembra che egli abbia avuto moglie ed un figlio, il quale sarebbe più tardi divenuto membro del suo ordine. Come e in seguito a quali esperienze il giovane principe si sia indotto alla età di ventinove anni (così

vuole la leggenda) ad abbandonare la casa paterna e la famiglia, non sappiamo; la poesia si è impadronita più tardi di questo argomento ed ha tradotto l'esperienza della vanità di tutte le cose nella storia ben nota delle quattro passeggiate del giovane principe nei giardini posti fuori della città, nelle quali incontra successivamente un vecchio cadente, un uomo gravemente ammalato ed un morto, per ultimo vede in un'asceta, che se ne va con la testa rasa e il vestito giallo, il simbolo della pace e della liberazione da tutti i dolori. Abbracciato il proposito di condurre vita ascetica, il giovane Siddhārta abbandona la città natale ed erra come asceta per sette anni cercando la sua via, ascoltando l'insegnamento di maestri spirituali, praticando le penitenze più severe: finché una notte, mentre era assiso sotto un albero (che si mostra ancora), il suo spirito ebbe una illuminazione improvvisa: da quella notte l'asceta Gotama (il principe aveva assunto, entrando nella vita ascetica, il nome di un antico saggio dell'età vedica) diventò il Buddha, l'illuminato, il veggente (da rad. *budh*-sapere).

Con la notte della illuminazione cominciò un nuovo periodo nella vita del Buddha, che si estende per più di quarant'anni: il periodo della predicazione. Secondo la leggenda, il Buddha sarebbe rimasto ancora quattro settimane a meditare sotto l'albero sacro e di questo periodo è l'episodio delle tentazioni di Māra, lo spirito del male, il quale cerca di convincere il Buddha ad entrare subito nel *Nirvāṇa*, ma il Buddha si rifiuta di gustare la beatitudine prima di avere annunciato la verità agli uomini.

Questa tentazione è presentata in altri testi come uno scrupolo che sorge nella mente del Buddha: a che pro svelare al mondo quello che io ho conquistato attraverso dure lotte? La verità è così alta, mistica, profonda che rimane nascosta agli spiriti grossolani, pieni di passioni. Ma un dio scende dal cielo e prega il Buddha di predicare la sua dottrina agli uomini. «Vi sono fra gli uomini esseri che sono puri dal fango terrestre, ma che non saranno salvati se non udranno la dottrina. Aprici o saggio le porte dell'eternità. Tu o saggio che ti sei levato in alto là dove le vette della verità dominano dall'alto la terra, abbassa i tuoi sguardi sulla umanità che soffre. Alza la tua voce, o maestro, molti ti comprenderanno».

Il Buddha cominciò a Benares la sua predicazione: là per la prima volta enunciò dinnanzi agli uditori le quattro sante verità della sua dottrina e là conquistò i primi cinque discepoli, cinque monaci che si convertono alla sua dottrina e vengono da lui

ordinati come proseliti. Ben presto il numero dei fedeli aumenta: ai monaci cominciano ad aggiungersi i fedeli laici. I discepoli diventano altrettanti missionari: il Buddha li invia in ogni direzione a predicare la nuova dottrina. «O discepoli, io sono sciolto da tutti i vincoli divini ed umani. E voi anche o discepoli, siete liberati da tutti i vincoli divini ed umani. Mettetevi dunque in via ed andate per la salute di molti, per pietà degli uomini. Predicate la dottrina gloriosa, insegnate la vita perfetta e pura, la vita santa. Vi sono degli esseri che la polvere della terra non acceca, ma che non sarebbero salvi se non sentissero predicare la dottrina: questi vi ascolteranno».

Tutta la vita del Buddha in questi quarant'anni non ha, si può dire, storia: la storia delle sue peregrinazioni e delle sue predicazioni è dispersa attraverso la raccolta dei suoi insegnamenti. Ogni anno comprendeva per la nuova comunità due periodi. Il periodo dei viaggi e il periodo del riposo durante i tre mesi delle pioggie. In questi tre mesi il Buddha si stabiliva presso qualche città o villaggio, circondato da numerosi discepoli: cessata la stagione delle pioggie, riprendeva con un corteo di discepoli i suoi viaggi e le sue predicazioni. Secondo l'uso degli asceti mendicava il suo vitto in silenzio, di casa in casa: ma il più delle volte i ricchi ed i potenti si facevano un onere di venirgli incontro e di ospitare lui e i suoi discepoli provvedendo a tutti i loro bisogni. Nel *Mahāparinibbānasutta* la ricca cortigiana Āmbāpalī viene sul suo carro ad invitare il Buddha e i suoi discepoli nel suo giardino. Egli accetta, dopo di averla corretta dolcemente e di aver predicato anche ad essa i precetti della legge. Tutta l'azione del Buddha si esercita nella predicazione: egli non ha lasciato alcuno scritto (la scrittura era ancora poco diffusa) né ha composto alcuna opera che venisse tramandata per tradizione.

Gli antichi *sutta* della letteratura pāli ci rendono probabilmente lo stile di questa predicazione: stile compassato, solenne, geratico, pieno di sottigliezze e di ripetizioni, diretto più alla intelligenza che al cuore. Questa aridità esteriore nasconde spesso agli occhi nostri la profondità di sentimento ed è in contrasto con la semplicità viva ed umana della predicazione evangelica. Ma questa predicazione astratta era anche spesso interrotta da parabole, da racconti e da favole: essi sono uno dei più belli ornamenti dei *sutta* buddistici. E di tanto in tanto l'aridità dogmatica era interrotta da brevi improvvisazioni poetiche, nelle quali si riflette, in tutta la sua profondità, l'anima interiore del

Buddhismo: il *Dhammapada* che è una raccolta di queste stanze poetiche, è uno dei più bei libri della letteratura buddhistica.

Il Buddha morì dopo quarantaquattro anni di fatiche evangeliche, ad ottanta anni (480 a.C.). Noi abbiamo nel *Mahāparinibbānasutta* la relazione dei suoi ultimi momenti; il testo ci ha conservato dei particolari commoventi, del cui carattere storico non abbiamo ragione di dubitare. Il Buddha è in compagnia del fedele Ānanda, il discepolo prediletto, ed è pieno del presentimento della morte prossima. Ānanda gli chiede quali siano le sue intenzioni sulle comunità dei discepoli, ma il Buddha risponde che la sua volontà personale non deve contare: «Colui che pensa: io voglio regnare sulla comunità, io voglio essere padrone della comunità, colui può far sapere le sue istruzioni sulla comunità. Ma il perfetto non ha di questi pensieri: perché farebbe egli conoscere le sue intenzioni? Io sono affranto, Ānanda, sono vecchio, sono un vecchio canuto che è al termine del suo cammino. Siate d'ora innanzi a voi stessi la vostra propria fiaccola e il vostro proprio aiuto: che la verità sia la vostra fiaccola e il vostro aiuto: non cercatene altro. Solo chi non cercherà altro aiuto, sarà, o Ānanda, mio vero discepolo».

Tuttavia aduna i suoi monaci ancora una volta ed annunciando loro la propria morte prossima, predica per l'ultima volta le verità essenziali. Il giorno appresso lascia la città di Vaisālī e, partendo, si volge a guardarla con tristezza per l'ultima volta. Malato e stanco si ferma, sempre assistito dal fedele Ānanda, presso un villaggio: sentendosi male si fa preparare un letto e vi si distende continuando a conversare coi discepoli accorsi. Intanto Ānanda che stava dietro al Buddha con la testa appoggiata ad un angolo del giaciglio singhiozzava e diceva: «Ecco che il mio maestro entra nel *Nirvāna* mentre io non sono ancora perfetto! Ecco che la pupilla del mondo si spegne!» Il Buddha allora chiama il suo fedele discepolo, e lo rimprovera dolcemente: «Non piangere, non disperarti così, Ānanda, tu sei stato per venti anni fedele compagno del Buddha, affettuoso e riverente: tu sei stato il suo figlio fedele ed ossequiente. Così furono i compagni dei Buddha passati e così come te saranno coloro che serviranno i Buddha avvenire». Poi di fronte ai discepoli conferisce a lui il privilegio, come fedele familiare del Buddha, di esporre e chiarire la dottrina dopo la sua morte. Quindi rivolgendosi a tutti gli astanti raccomanda la fedeltà alla dottrina. «Dopo il mio *Nirvāna* non si dica, perché il Buddha è estinto, che gli uomini rimangono senza

aiuto né sostegno. Troveranno sempre sostegno nella dottrina che io lascio ... non pigliate a pretesto la mia morte per rallentare le pratiche della religione o scemare l'ardore della fede. Ed ora o miei religiosi, guardate il mio viso perché non vedrete più la faccia di un Buddha. Solo dopo un lunghissimo corso di secoli ritornerà un altro Buddha fra i mortali sulla terra». Allora poggiò il capo e si distese sul fianco destro: il suo spirito passò nel perfetto *Nirvāna*. Il giorno dopo i nobili del luogo bruciarono il cadavere del Buddha dinnanzi alle porte, con tutti gli onori che si sarebbero resi ad un monarca.

3. La comunità

Prima di trattare della letteratura e della dottrina è necessario accennare almeno sommariamente alle condizioni esteriori in cui si svolsero. La comunità buddhistica fu fin dalle origini non una associazione libera, ma una vera congregazione monastica di asceti mendicanti. In fondo essa non era niente di nuovo: era l'associazione di un certo numero di discepoli sotto una regola imposta da un maestro spirituale. L'ammissione era un vero atto cerimoniale: il nuovo discepolo era ricevuto nelle comunità secondo un rito determinato, per mezzo di una certa formula. Ben presto questa vita comune fu soggetta a statuti: il testo più antico, che potrebbe risalire anche al tempo del Buddha stesso, ci è stato conservato e costituisce il così detto *Pātimokkha* (assoluzione) che è una serie di precetti e di proibizioni in 227 articoli. Più tardi si aggiunsero a questi primi statuti altri precetti, ma, come accade spesso in casi simili, furono fatti risalire anch'essi al Buddha.

L'entrata nella comunità era aperta a tutti. Ogni distinzione di casta era annullata. Questo non deve però essere inteso nel senso che il Buddha abbia voluto compiere una riforma sociale e si sia levato contro l'ordinamento brahmanico delle caste. Il Buddha non ha mai pensato ad una riforma sociale: di lui, come del Cristo, può dirsi egualmente che il regno suo non è di questo mondo. Il Buddha lasciò sussistere lo stato e le caste e non si occupò affatto di questioni sociali. Le caste non hanno più per lui importanza perché nessuna cosa del mondo lo tocca: in questo senso il Buddha non ha fatto che confermare uno stato di cose preesistenti. Anzi se noi esaminiamo la composizione del gruppo che si adunò intorno al Buddha e le personalità che ci presentano gli antichi testi pāli,

vediamo che esso fu un gruppo piuttosto aristocratico, composto di individui delle classi superiori: non un solo *cāndāla* (fuori-casta) è ricordato come membro dell'Ordine.

L'ordinazione aveva due gradi: l'uno inferiore preparatorio detto «la partenza» (dal mondo), l'altro definitivo, detto «l'arrivo»: tra i due intercedeva uno spazio di quattro mesi, ma potevano in determinati casi essere conferiti insieme. La prima ordinazione era costituita dal semplice accesso alla comunità: colui che desiderava farne parte si radeva i capelli e la barba, prendeva il vestito giallo dell'ordine e si attaccava a qualche monaco come al suo direttore spirituale.

La seconda ordinazione era più solenne ed aveva luogo davanti all'assemblea dei monaci della comunità locale: con essa cominciavano pel nuovo monaco le quattro grandi proibizioni che erano i doveri fondamentali della vita monastica: non peccare secondo la carne, non appropriarti di nulla, non uccidere alcun essere vivente, non simulare una perfezione spirituale che non possiedi. L'ordinazione non aveva un carattere irrevocabile e non impediva il ritorno nel mondo: questa indulgenza è stata anzi spinta tanto oltre che anche oggi nel Siam è usanza che i giovani, anche i príncipi, prendano per qualche tempo la veste di monaco. Ma in ogni modo ciò non fu senza un effetto salutare per la purezza morale della vita monastica.

La vita del monaco era in fondo quella dell'antico asceta brahmanico. Partendo egli rinunciava alla famiglia, alla proprietà, alla casa e doveva cercare dalla carità dei laici il poco che era necessario al suo sostentamento. Né l'ordine né l'individuo potevano possedere ciò che fosse in più degli oggetti di prima necessità. Quindi il divieto assoluto ai membri e all'ordine di ricevere danaro: questo precetto che fu mantenuto per dei secoli era così assoluto che quando un monaco vi contravveniva il denaro che veniva confiscato era consegnato ad un monaco di fiducia perché venisse disperso. Ma all'infuori di queste regole generali era lasciata a ciascuno una certa latitūdine. La regola era di vivere di elemosina: ma non era vietato accogliere gli inviti dei laici. La regola era di ricucire per se stesso il vestito giallo di monaco con gli stracci raccolti per le strade o nei luoghi di cremazione: ma non era vietato ricevere i vestiti offerti dai laici. I monaci si stabilivano generalmente presso qualche città o villaggio dove potevano, di giorno, errare di porta in porta a mendicare. Uno solo doveva essere il pasto della giornata, i liquidi spiritosi erano severamente

interdetti, l'uso della carne e del pane molto limitato.

Anche quanto alla residenza il monaco era libero di abitare nelle solitudini o presso gli altri, ma era in generale trattenuto presso gli altri dai bisogni della sua esistenza. Però non poteva dimorare nella città o nei luoghi abitati, dove anzi gli era vietato di entrare dal mezzodì all'aurora del dì seguente.

Nella stagione bella il monaco poteva anche abitare nei rifugi naturali o sotto un albero, ma in generale sempre, nella stagione delle pioggie, doveva cercarsi un rifugio coperto. Generalmente erano capanne o gruppi di capanne con dei locali di riunione che furono le prime e più semplici forme di convento: essi dovevano rassomigliare un poco alle antiche certose. Quindi sebbene nessuna regola vietasse di abitare in solitudine, la consuetudine era che il monaco buddhista vivesse nel seno di piccole confraternite o almeno in vicinanza di esse in modo da poter avere, al bisogno, l'assistenza e da potersi riunire in occasione delle confessioni solenni o delle altre cerimonie prescritte. Le *Theragāthā*, una delle più belle raccolte di poesie buddhistiche, descrivono con tali accenti le gioie di questa vita solitaria nella foresta, lontano dai rumori del mondo, tutta piena dei pensieri della caducità delle cose e delle aspirazioni verso la liberazione.

Data questa costituzione dell'Ordine è naturale che non si potesse parlare di un lavoro regolare. Le ore che non erano occupate nel giro delle elemosine, erano occupate nella recitazione dei testi sacri o nell'istruzione che era nei primi tempi l'unico mezzo della loro trasmissione. Il precetto più importante che è dato al monaco relativamente alla condotta è quello del silenzio sacro: «Che colui, il quale dimora nella comunità non parli di molte cose e non parli di cose vane».

Il culto nell'antico Buddhismo è ancora affatto rudimentale. Il Buddhismo, si è detto giustamente, è una religione senza preghiera: la meditazione e la predicazione occupano tutta l'attività del monaco. La sola vera cerimonia era 'la confessione solenne' che si teneva ogni quindici giorni e a cui dovevano assistere tutti i monaci della località, mentre i profani ne erano rigorosamente esclusi. Essa consiste nella recitazione del *Pātimokkha*: un confratello recitava ad alta voce e per tre volte ogni precetto a partire dai quattro grandi comandamenti per la cui infrazione veniva decretata la esclusione dall'Ordine, poi i precetti minori. Un'altra cerimonia, che però aveva luogo una volta sola all'anno, era l'assemblea che si teneva alla fine della stagione delle pioggie,

prima di separarsi: ogni monaco pregava i confratelli di segnalargli le colpe in cui forse, senza saperlo, era incorso.

Quanto alla gerarchia, nel Buddhismo primitivo non esiste affatto. Non vi era distinzione di grado se non la eventuale reverenza che l'anzianità, l'intelligenza, o la santità, imponevano. Dopo la morte del Buddha la confraternita non ebbe più alcun capo: in realtà la sua unità si riduce all'unità della legge in cui concordano innumerevoli comunità monastiche particolari. Anche i concili che si tennero dopo la morte del Buddha, il primo poco dopo la sua morte, il secondo circa cento anni dopo, a Vesālī, non sono che sinodi locali, senza autorità per la chiesa universale. Da questa assenza di un potere centralizzatore sono derivati al Buddhismo senza dubbio grandi vantaggi e primo fra tutti la sua grande tolleranza, ma ciò non è stato senza svantaggi. La dispersione in sette, la debolezza nelle lotte contro le altre religioni: a ciò è dovuta in fondo la sua decadenza e la sua quasi totale scomparsa dall'India.

Resta da chiarire l'attitudine dell'antico Buddhismo su due punti: le donne e il mondo. Il Buddhismo non è favorevole alla donna: la tradizione riferisce che per lungo tempo l'Ordine fu chiuso alla donna e che solo per aderire alla preghiera di sua madre adottiva, il Buddha consentì non senza viva ripugnanza, ad ammettere le donne tra i suoi discepoli. Anche l'antica letteratura buddhistica è piena di questo spirito antifemminile: la donna è per il buddhista la potenza di seduzione che incatena l'uomo al mondo e gli impedisce la perfezione spirituale. Nei *Jātaka*, racconti relativi alle esistenze anteriori del Buddha, una scimmia che è stata nel palazzo di un re è interrogata con curiosità dalle sue compagne circa il mondo degli uomini. Essa lo tratteggia in due versi: «L'oro è mio, il possesso è mio, così gridano giorno e notte; la razza degli uomini non conosce nella sua follia, la parola della verità. In ogni casa vi sono due padroni: uno di essi è senza barba, ha mammelle, lunghe treccie, grossi anelli alle orecchie, è comperato a prezzo di molto denaro e tuttavia tormenta tutto il mondo» (*Jātaka* n. 219). Per questo motivo non è meraviglia che anche dopo l'ammissione nell'Ordine, la donna abbia in esso sempre avuto una posizione molto secondaria. Le comunità delle donne dipendono dalle comunità dei monaci: esse costituiscono dei conventi che hanno la loro sede nella cerchia delle mura. Le regole erano le stesse che per gli uomini, ma con le restrizioni che il loro sesso imponeva: le più rigorose prescrizioni imponevano una stretta separazione dai

monaci. Il loro numero non fu mai grande del resto e la loro influenza nella comunità quasi nulla.

La società buddhistica fu da principio una società di monaci mendicanti (*bhikkhu*). Ma era nella natura delle cose che relazioni regolari si stabilissero fra la comunità dei monaci e quei laici che facevano professione di amicizia e di devozione per il Buddha e le sue comunità: questi erano le persone pie, i seguaci (*upāsaka*) che pur restando nel mondo procuravano per mezzo di doni di ben meritare dalla comunità dei monaci. L'esistenza stessa di un ordine mendicante presuppone dei laici che facciano l'elemosina: infatti vediamo attorno al Buddha potenti e ricchi amici laici che sono il sostegno della sua comunità. Dappertutto dove il Buddha si reca ci sono gruppi di fedeli che gli vengono incontro, lo ricevono nelle loro case, provvedono ai bisogni della sua compagnia, e qualche volta lo accompagnano anche in viaggio. Tra questi fautori stanno in primo luogo i re del Magadha e del Kośala, che furono per tutta la vita pii protettori delle comunità, e il medico di uno di essi, Jīvaka, che fu anche il medico del Buddha e della comunità nascente. Ma mentre la comunità dei monaci aveva le sue regole fisse, nulla di simile sussistette mai per quella dei fedeli. Questi offrivano ai monaci le cose terrene, il soggiorno, il vestito, il cibo, e ne ricevevano in cambio dei consigli e la evangelizzazione; vi erano anche dei precetti morali che i monaci predicavano in modo speciale ai laici, ma nessun legame li stringeva in una vera chiesa. In fondo i laici erano sempre dei profani esclusi dalla salute: ciò che potevano sperare dal loro ben operare era di rinascere in un'altra esistenza che permettesse loro di vestire l'abito monacale e di giungere così alla liberazione.

4. Storia del Buddhismo

La storia del Buddhismo in India è poco sicura: nell'epoca antica è difficile sceverare l'elemento leggendario dall'elemento storico. La tradizione vuole che dopo la morte del Buddha sia stato convocato il primo concilio (*saṅgīti*) che avrebbe avuto luogo a Rājagaha sotto la presidenza di Kassapa, uno dei primi discepoli del Buddha: ivi sarebbero stati fissati nella tradizione orale le leggi della comunità ed i punti essenziali della dottrina: questi ultimi specialmente sotto la direzione di Ānanda, il discepolo prediletto. Cento anni dopo (circa nel 380 a.C.) avrebbe avuto luogo un

secondo concilio, il concilio di Vaisālī allo scopo di mantenere la purezza della regola contro un certo numero di monaci dissidenti che pretendevano di introdurvi delle mitigazioni: il concilio condannò i dissidenti che si separarono e costituirono il primo scisma. Cominciamo ad avere documenti più sicuri con il terzo concilio, il concilio di Pāṭaliputra, (oggi Patna) sotto il famoso re Aśoka (verso il 250 a.C.).

Nel 327 a.C. Alessandro aveva invaso la parte nord-occidentale dell'India e dopo la sua morte príncipi di origine greca regnarono su questa parte dell'India. In mezzo ai disordini ed ai rivolgimenti dovuti all'invasione greca, un'avventuriero di bassa casta, di nome Candragupta riunì sotto il suo scettro la maggior parte dell'India e fondò un potente impero, respingendo l'invasione greca. Egli favorì il Buddhismo senza tuttavia professarlo: il primo dei suoi successori che si convertì al Buddhismo è il re Aśoka che rappresentò rispetto al Buddhismo la parte di Costantino per il Cristianesimo. Dopo la sua conversione Aśoka protesse liberamente la nuova religione: i suoi editti che ci sono stati conservati, scolpiti su rocce o monumenti ispirano sensi di tolleranza e carità universale e contengono provvedimenti ispirati alla più umana bontà verso tutti gli esseri. Sotto di lui vengono inviati missionari in tutte le direzioni per la diffusione del Buddhismo fuori dell'India. La più importante di queste missioni fu quella mandata a Ceylon, guidata dal figlio stesso di Aśoka che aveva vestito l'abito religioso: con lui venne anche la sorella che fondò il primo convento di monache. Questa monaca regale portò con sé a Ceylon un ramo dell'albero sacro sotto cui si diceva che il Buddha avesse raggiunto l'illuminazione suprema: questo albero piantato a Ceylon nel 288 a.C. sussiste tuttora ed è il più antico albero storico: esso è attualmente oggetto delle più grandi cure da parte dei monaci. Con la religione buddhistica vennero portati a Ceylon (affidati alla memoria dei missionari) i testi sacri (la cosiddetta «Triplice collezione», o *Tipitaka*), che solo nell'anno 80 a.C. vennero messi per iscritto.

Nello stesso tempo che verso Sud la nuova religione si diffuse anche nelle regioni settentrionali, verso l'Afganistan, il Tibet e la Cina e godette della protezione di principi d'origine greca e scitica. Fra i primi è il noto re Milinda (Menandro) che rimase celebre nella letteratura buddhistica.

Sotto il re Kaniṣka di una dinastia scitica, caldo fautore del Buddhismo che riunì nuovamente sotto di sé l'India in un vasto

impero come quello di Aśoka, si riunì nel I secolo A.C. il quarto concilio buddhistico, il concilio di Peshawar dove vennero fissate le dottrine e il canone del Neo-Buddhismo (Mahāyāna). A partire dai primi secoli dell'era la storia del Buddhismo nell'India non è che una lenta decadenza. Noi ne abbiamo notizia soprattutto per la relazione dei pellegrini cinesi che venivano dalla Cina a visitare la terra sacra del Buddhismo: il più celebre tra essi è Hsüan-tsang che viaggiò nell'India dal 629 al 645 d.C. e ci ha lasciato una relazione curiosissima per i dati autobiografici. In quell'epoca il Buddhismo era già in piena decadenza e Hsüan-tsang trovò molti monasteri abbandonati: la città di Kapilavatthu, patria del Buddha, non era più che una rovina. Il colpo decisivo fu dato dall'Islamismo persecutore, apparso nell'India verso il 712 d.C., ma in ciò aiutato dalla corruzione interiore del Buddhismo stesso. Verso il 1200 non vi sono più, si può dire, Buddhisti nell'India.

Il Buddhismo si conservò invece a Ceylon e in altri paesi come il Siam, l'Impero Birmano, Giava ... dove il Buddhismo fu importato da missionari di Ceylon. Nell'India settentrionale si mantenne in vita nelle regioni a Sud dell'Himalaya e nel Nepal, ma conservò il maggior numero di seguaci nei paesi in cui era stato importato: nel Tibet, nella Cina, nella Mongolia, nel Giappone.

Il Buddhismo fu introdotto nella Cina fin dal I secolo dopo C. e vi si diffuse rapidamente nonostante qualche persecuzione.

Numerosi testi vennero tradotti in cinese. Missionari vennero in Cina dal Nord dell'India e pii buddhisti cinesi intrapresero pellegrinaggi nell'India per visitare i luoghi sacri e riportare in patria nuovi testi. Il Buddhismo cinese si accostò prevalentemente al Buddhismo Mahāyāna ed accolse nel suo seno culti e superstizioni popolari. Disprezzato dai letterati esso diventò tuttavia una delle religioni di Stato: le tre grandi religioni della Cina, Confucianismo, Taoismo e Buddhismo, vivono del resto in pacifica armonia e i Cinesi che non vi sono addetti come sacerdoti le professano in genere simultaneamente.

Dalla Cina il Buddhismo passò alla Corea, e durante il VI secolo, nel Giappone, dove si distinse in nuove sette: la setta dominante è caratterizzata dal culto di Amida, un Buddha celeste misericordioso. I suoi sacerdoti possono contrarre matrimonio.

Nello stesso periodo di tempo, il Buddhismo passò dalla Cina nella Mongolia e nel Tibet, dove a partire dal XV secolo si formò una gerarchia sacerdotale (Lamaismo) i cui grandi dignitari sono considerati come incarnazioni divine. Per i suoi conventi, le

campane, i rosari, le immagini dei santi, le reliquie, i digiuni, le cerimonie di chiesa, le processioni, le superstizioni di ogni genere, il Lamaismo presenta grandi rassomiglianze col Cattolicesimo.

Il numero attuale dei seguaci del Buddhismo è difficile a calcolarsi: anche perché i quattrocento e più milioni di cinesi non sono esclusivamente buddhisti. Si può calcolare in trenta o quaranta milioni il numero dei buddhisti meridionali che seguono il Buddhismo antico; in ottanta o cento milioni il numero dei buddhisti settentrionali, coreani, tibetani, mongoli, giapponesi che seguono il Neo-Buddhismo. A questi devono essere aggiunti i buddhisti cinesi, il cui numero non è per ora determinabile.

5. I testi del Buddhismo antico

La letteratura dell'antico Buddhismo consiste principalmente nei testi sacri conservati a Ceylon i quali compongono una raccolta distinta in tre parti, detta perciò *Tipitaka*. Questa raccolta è nelle linee generali identica con quella che venne definitivamente fissata nel concilio di Pāṭaliputra al tempo del re Aśoka (circa 250 a.C.) e che venne messa per iscritto a Ceylon verso l'anno 80 a.C. Essa è redatta non in singalese, ma in pāli, che è la lingua sacra del Buddhismo singalese e deriva probabilmente dall'antico dialetto parlato nel paese dove visse il Buddha. Naturalmente per quanto antica, questa letteratura non può pretendere di risalire direttamente al Buddha. Certo vi sono, come nei nostri vangeli, passi come la famosa predica di Benares e i discorsi del *Mahāparinibbānasutta*, che si possono con ogni probabilità, far risalire al Buddha stesso: ma per il complesso dei testi non possiamo aver altra certezza che questa che essi ci presentano la dottrina buddhistica nella sua forma originaria e più antica.

Il *Tipitaka* comprende tre parti relative alla disciplina (il *Vinaya-pitaka*), alle prediche (il *Sutta-pitaka*) ed alla filosofia (l'*Abhidhamma-pitaka*). Una edizione completa del *Tipitaka* è stata intrapresa a cura del re del Siam nel 1894 a Bangkok e distribuita con regale larghezza alle Biblioteche americane ed europee.

Il *Vinayapitaka* contiene le regole dell'Ordine buddhistico. La prima parte comprende un commentario al *Pātimokkha* ossia a quell'enumerazione, in 227 articoli, di tutti i peccati, che doveva essere recitata nelle adunanze dei monaci. La seconda comprende

la regola e il rituale dei monaci: vi sono però anche inserite prediche del Buddha, come la famosa predica di Benares, e racconti di conversione tra cui quello relativo a Jīvaka il medico celebre che fu amico e medico del Buddha.

Il *Suttapitaka* è la parte più considerevole ed importante. Esso comprende cinque raccolte di discorsi del Buddha. La prima è il *Dīghanikāya* («Raccolta dei lunghi discorsi»), composta di trentaquattro *sutta*; il sedicesimo è il famoso *Mahāparinibbānasutta* che è una relazione degli ultimi giorni e degli ultimi discorsi del Buddha: esso contiene senza dubbio il tentativo più antico di una biografia del Buddha e ricorda più di ogni altro testo i nostri Evangeli. La seconda è il *Majjhimanikāya* («Raccolta dei discorsi medi») composta di centocinquantadue dialoghi e discorsi: essa è stata tradotta in italiano dalla versione tedesca del Neumann. Contiene anche narrazioni interessanti come quelle del ladrone Aṅguhmālā che si fa santo, del re Mahādeva che all'apparire del primo capello grigio depone la corona e si fa monaco. La terza è il *Samyuttanikāya* che comprende circa tremila *sutta* assai brevi, alcuni fra i quali, in versi, sono tra le più belle produzioni dell'antica poesia indiana. La quarta è l'*Aṅguttaranikāya* raccolta di circa duemila brevi *sutta* di vari argomenti. Il quinto, *Khuddakanikāya*, è una collezione di quindici opere di varia estensione, fra cui alcune notevolissime. Tra esse ricordiamo: il *Dhammapada*, l'opera più nota nella letteratura buddhistica e tradotta in varie lingue, che è una raccolta di quattrocentoventitré strofe contenenti essenzialmente riflessioni e precetti morali; il *Suttanipāta* raccolta di antiche e belle poesie buddhistiche una delle quali contiene il racconto di un saggio che alla nascita del Buddha scende dal cielo, si reca a visitare il bambino allora nato e piange al pensiero che egli non vivrà più tanto da udirne la predicazione: uno dei più curiosi paralleli con la narrazione evangelica del vecchio Simeone in Luca (2.28); le *Theragāthā* e le *Therīgāthā* (canzoni dei monaci e delle monache) due raccolte di poesie sacre che sono tra le più belle della lirica indiana e sembrano risalire ad autori diversi, sia monaci che monache: una di esse è attribuita alla famosa etera Āmbapālī; i *Jātaka* che sono racconti leggendari relativi alle esistenze anteriori del Buddha, nelle quali il Buddha è ancora soltanto un *bodhisattva* (cioè un essere destinato a raggiungere l'illuminazione suprema in altra esistenza): interessanti per il materiale leggendario come per le pitture dei costumi, essi sono stati e sono uno dei libri più popolari del Buddhismo, ed hanno contribuito alla diffusione,

anche in Occidente, di favole e leggende orientali. Così per esempio in essi ha la sua sorgente la narrazione leggendaria che uno scrittore greco dell'ottavo secolo compose sotto forma di un romanzo religioso col titolo «La vita di Barlaam o Giosafat» e che più tardi venne accolta tra le vite dei santi, onde toccò al Buddha lo strano destino di essere venerato dalla Chiesa Cattolica come un santo!

Molto minore importanza ha la terza parte del *Tipitaka*, l'*Abhidhammapitaka* che in fondo non si distingue dai *sutta* che per la sua formazione schematica.

Più degne di menzione sono invece alcune opere dell'antica lettera buddhistica pāli, non accolte nella collezione canonica del *Tipitaka*. Primo tra di esso il *Milindapañha* ossia le «Questioni del Re Milinda», il quale non è altri che il re greco Menandro che regnò sopra una parte dell'India confinante con la Batriana. Esso ci rappresenta questo re, che serbò nella tradizione buddhista la fama di re grande e saggio, che disputa con il saggio monaco buddhista Nāgasena. Dei suoi sette libri solo i tre primi sembrano veramente antichi. Quest'opera è la più bella esposizione che possediamo delle teorie filosofiche del Buddhismo antico. Egualmente degne di essere ricordate sono le opere di Buddhaghosa, un monaco che visse a Ceylon nel V secolo a.C. e che oltre a molti commenti ai testi sacri, compose anche la prima esposizione sistematica e filosofica della dottrina buddhistica: il *Visuddhimagga* (Via alla purezza).

Sebbene quasi tutti i testi del Buddhismo antico ci siamo pervenuti nella redazione pāli, ci furono nel Nord dell'India alcune scuole o sette appartenenti all'Hīnayāna (Buddhismo antico) che ebbero la loro collezione canonica (*Tripitaka*) redatta in sanscritto. Di questo *Tripitaka* sanscrito pervennero a noi solo frammenti. La sola opera sanscrita appartenente al Buddhismo antico è il *Mahāvastu*, una biografia del Buddha composta verso il secondo secolo d.C. che però contiene già in sé elementi leggendari ed infiltrazioni di carattere neobuddhistico. La sola fonte per la conoscenza delle dottrine antiche del Buddhismo è quindi per noi la collezione delle opere in pāli.

6. La dottrina del Buddhismo antico

La dottrina del Buddha non vuole essere una filosofia destinata

a soddisfare soltanto la sete di sapere. Essa ha carattere pratico e vuole essere una via alla liberazione dell'universale dolore. In un testo del *Majjhimanikāya* un religioso viene dal Buddha e gli esprime la sua meraviglia perché il suo insegnamento lascia senza risposte tante questioni come per esempio: il mondo è eterno o non è eterno?, ecc. Il Buddha risponde con un paragone: «Un uomo è stato colpito da una freccia avvelenata e sull'attimo i suoi amici e parenti hanno chiamato un'abile medico. Che cosa accadrebbe se il malato dicesse: Io non voglio lasciar bendare la ferita prima che io sappia chi è l'uomo che mi ha ferito, se è un nobile o un brahmano, un *vaiśya* o uno *śudra*? O se dicesse io non voglio lasciar bendare la ferita prima che io sappia come si chiama l'uomo che mi ha colpito e di che famiglia è e che forma ha l'arma che mi ha ferito? Come finirebbe questo? L'uomo morrebbe della sua ferita. Perché il Buddha non ha insegnato ai suoi discepoli se il mondo è finito o infinito, se il santo continua a vivere o no dopo la morte? Perché questo non serve alla pace ed all'illuminazione». Con questo non si deve credere che il Buddhismo sia una dottrina morale che si rivolge solo ai semplici: esso implica anche una dottrina metafisica sul dolore e sulle sue cause che ha le sue radici nella filosofia brahmanica ed ha avuto nei testi gli svolgimenti più astratti. Il Buddha vuole soltanto eliminare il concetto che la sua religione sia una contemplazione pura ed una ricerca di questioni vane: anche per lui come per Kant, la ragione teoretica deve essere in servizio della ragione pratica.

Le quattro verità cardinali del Buddhismo che sono il suo credo essenziale, il nucleo della sua rivelazione non hanno infatti altro scopo che quello di insegnare all'uomo la via della liberazione: esse trattano del dolore, della causa del dolore, della soppressione del dolore, della via che conduce alla soppressione del dolore. Intorno ad essa raggrupperemo l'esposizione della dottrina.

A) Il punto di partenza è la verità fondamentale che il Buddhismo ha in comune con le dottrine brahmaniche e che i testi buddhistici ripetono continuamente sotto innumerevoli forme: l'esistenza è dolore. «La trasmigrazione degli esseri, dice un testo, ha le sue origini nell'eternità: non vi è alcun principio per questo lungo viaggio, nel quale gli esseri, travolti dall'ignoranza e dalla sete di esistere, errano alla ventura di esistenza in esistenza. Che cosa pensate voi o discepoli che sia più l'acqua che è nei quattro grandi oceani o le lacrime che voi avete versato mentre erravate di

vita in vita e gemevate per la presenza di ciò che il vostro cuore odiava e per l'assenza di ciò che il vostro cuore amava? La morte della madre, del padre, la morte dei figli, la perdita delle persone care e dei beni, tutto attraverso le lunghe età, voi l'avete provato e mentre attraverso le lunghe età voi subivate queste prove, voi avete versato più lacrime che non vi sia acqua nei quattro grandi oceani». È l'esistenza è dolore perché in essa nulla è stabile, tutto corre rapidamente alla fine. Rivive qui nel pensiero buddhistico l'antica concezione brahmanica.

Tutte le cose sono instabili e perciò dolorose: ciò che è instabile è dolore. L'uomo è come in mezzo ad un torrente dove ogni cosa è sospinta senza posa verso la morte: come potrebbe egli pensare alla pace ed alla gioia là, dove nulla dura? Le azioni degli uomini che ricercano la felicità sono quindi votate alla sterilità, al nulla. Come potete voi essere lieti, dice il *Dhammapada*, come potete darvi al piacere? Le fiamme ardono in eterno, le tenebre vi avvolgono, non volete voi cercare la luce? Nell'uomo vi è infatti una aspirazione incancellabile verso la pace e la stabilità: il nostro essere vero non può quindi identificarsi con questo fluire di elementi che è necessariamente dolore. Ma dove trovare questo essere vero? Il Brahmanesimo credeva di trovarlo nell'*ātman*: credeva di avere nel puro pensiero una specie di *ubi consistam*, un punto sicuro contro la caducità e la miseria del resto. Per il Buddha anche l'io presente non è che un elemento del divenire empirico. Il nostro io conoscente è in mezzo agli elementi che ci compongono come un re in mezzo alla città, ma anche il re è mortale, anche l'io conoscente è travolto nel turbine del divenire, e in esso non vi è nulla di stabile.

Nelle «Questioni di Milinda», questo è precisamente il punto che fornisce l'argomento della discussione tra il monaco buddhista ed il re greco. «Il re Milinda dice al gran santo Nāgasena: 'Qual è il tuo nome oh Maestro?'. Il Santo risponde: 'Io mi chiamo Nāgasena, ma Nāgasena non è che una pura parola: sotto di essa non vi è alcun soggetto reale'. Allora il re Milinda richiama sulla discussione l'attenzione dei greci (*Yavana*) che lo circondano ed esclama: 'Come può dirsi questo? Se non vi è soggetto reale, chi è in te, che si procura ciò di cui abbisogna, che ne gode, che vive nella virtù, che attende a perfezionarsi? Chi uccide, chi ruba, chi vive nel piacere, chi commette i cinque peccati mortali? Allora non vi è più né bene né male; le azioni buone e cattive non portano alcuna ricompensa ed alcun frutto. Se alcuno ti uccide, o

Nāgasena, colui non commetterebbe nemmeno un omicidio. Sono i capelli o Maestro, che sono Nāgasena? '. 'No, o gran Re'. 'Sono le unghie o i denti o la pelle o la carne? '. 'No o gran Re'. 'Sono le sensazioni che sono Nāgasena? '. 'No, o gran Re'. 'Sono le rappresentazioni, le formazioni, il conoscere che sono Nāgasena? '. 'No o gran re'. 'Oppure, maestro, è l'insieme delle forme corporee delle sensazioni, delle rappresentazioni e del conoscere che è Nāgasena? '. 'No, o gran Re'. 'Oppure all'infuori delle forme corporee, delle sensazioni, delle rappresentazioni e del conoscere vi è un Nāgasena? '. 'No, gran re'. 'Così dunque, o Maestro, da qualunque parte io lo cerchi io non trovo Nāgasena. Una parola vuota, ecco Nāgasena. Tu parli dunque falsamente, tu mentisci, o Maestro, non vi è nessun Nāgasena!'. Il reverendo Nāgasena allora parlò al Re Milinda in questi termini: 'Tu o gran Re, sei abituato a tutto il benessere di una vita principesca. Se dunque, o gran Re, verso il mezzodì tu vai a piedi sul suolo riscaldato, sulla sabbia ardente o cammini sulla sabbia e sulle pietre aguzze, i piedi ti fanno male, il tuo corpo si stanca, il tuo animo si turba: si leva in te una coscienza associata col malessere della tua vita corporea. Sei tu venuto a piedi o sul carro? '. 'Io non vado a piedi o maestro, io sono venuto sul carro'. 'Ebbene, se tu sei venuto sul carro, spiegami, o gran Re, il carro. E' il timone, o gran Re, che è il carro? ' (E qui il santo rivolge contro il re le stesse argomentazioni sue: il carro non è il timone, né le ruote ecc. né l'insieme di tutte le parti, né qualche cosa fuori di esse). 'Così gran Re, da qualunque parte io lo cerchi, io non trovo il carro. Una parola vuota di senso il carro. Dunque anche tu parli falsamente e mentisci: non vi è carro. Non è vero questo? '. Mentre Nāgasena così parlava, i cinquecento greci approvarono con le loro grida le sue parole e dissero al re: 'Ora, o gran re, rispondi se puoi'. Ma il re Milinda disse a Nāgasena: 'Io ti dico il vero, o Nāgasena, in rapporto al timone, alla ruota e al resto, si usa la parola "carro" '. 'Ed anche così, rispose Nāgasena, in rapporto ai miei capelli, alla mia pelle, alla mia forma corporea, alle sensazioni ed al resto, si usa il nome "Nāgasena", ma un soggetto reale non esiste. Ecco come, o gran re, la monaca Vagirā si è espressa dinnanzi al Buddha: 'Come là dove le parti del carro sono unite, si usa la parola 'carro', così dove si trovano i cinque gruppi di elementi, lì è la persona'».

Questa teoria della negazione dell'anima è realmente una delle dottrine fondamentali del Buddhismo per cui esso si distingue dalla filosofia brahmanica. Non è questione qui, ben si comprende,

di materialismo. Ma mentre nel pensiero brahmanico il dualismo della realtà empirica e della realtà trascendente era così concepito che vi era nel fluire delle apparenze empiriche un punto in cui veniva in luce il trascendente, la concezione pura del Sé, per il Buddhismo anche questo è parte della realtà empirica: il trascendente è la pura e semplice negazione di tutte le realtà.

Ma come si può conciliare questa negazione dell'io con la catena delle rinascite e con la legge del merito? Non è allora un altro io che agisce e un altro che è punito? Di questo problema si occupa il libro delle questioni di Milinda. «Il re disse: 'O Nāgasena, colui che rinasce è lo stesso o un altro? '. Il monaco rispose: 'Né lo stesso né un altro'. 'Dammi un esempio'. 'Che cosa pensi tu o gran re, di essere lo stesso ora come adulto di quello che eri come tenero bambino? '. 'No, altro era quel bambino ed altro sono io come adulto'. 'Ed allora, se è così, tu, o gran re, non hai né padre, né madre, né maestro, non sei mai stato educato, non hai mai imparato. E' un altro chi ha imparato ed un altro che sa? Un altro chi commenta il delitto ed un altro che è punito col taglio delle mani? '. 'No, o maestro, ma che cosa replicheresti tu allora? '. 'Io stesso ero il tenero bambino ed io sono l'adulto. E' l'unità del corpo che li collega in unità'. 'Dammi un esempio'. 'Se un uomo accende una lampada, arde essa tutta la notte? '. 'Certo o maestro'. 'E allora, o gran re, la fiamma delle prime ore della notte è la stessa delle ultime ore? '. 'No, Maestro'. 'Ed allora la lampada era nelle prime ore un'altra da quella che era nelle ultime ore? '. 'No, maestro, una lampada ha bruciato tutta la notte per mezzo della stessa materia che arde'. 'E così, o gran re, ha luogo la continuità degli esseri: altro è ciò che sorge ed altro ciò che passa, e tuttavia vi è qualche cosa che li collega: onde l'uomo che rinasce è lo stesso ed è altro nel medesimo tempo'».

Un'intera serie di paragoni è addotta quindi a chiarire la responsabilità dell'uomo nonostante la sua non identità. «'Posto che un uomo rubasse ad un altro dei frutti di mango e che questi lo cogliesse e lo portasse dinnanzi al re e dicesse: 'Costui mi ha rubato i miei frutti di mango'. E il ladro rispondesse: 'Io non ho rubato i suoi frutti di mango, perché altri erano quelli che quest'uomo ha coltivato ed altri quelli che io ho colto', non riceverebbe egualmente quest'uomo, o gran re la sua pena? '. 'Certo la riceverebbe'. 'E perché? '. 'Perché, qualunque cosa dica, egli sarebbe punito per via dei frutti colti, i quali non sarebbero senza gli antecedenti'».

L'esempio che usa Nāgasena, della fiamma, è quello che più spesso usano i testi buddhistici per esprimere la instabilità dolorosa del mondo. La fiamma divora se stessa, rinnovandosi continuamente: così ogni essere non è qualche cosa di stabile, ma un processo, una distruzione incessante che ha l'apparenza della continuità. E come la fiamma portata dal vento, porta il fuoco in altri luoghi, così la vita è portata dalla legge del merito in altre esistenze, in altri mondi, e là, ricomincia ad ardere senza mai arrestarsi stabilmente in nessun posto.

Questa affermazione della instabilità dolorosa di tutte le cose non induce però, nel Buddhismo, a un pessimismo tetro e disperato, perché ad essa si accompagna la coscienza della realtà migliore, la certezza della liberazione. Quindi lo spirito che anima il saggio deve piuttosto, secondo il Buddhismo, essere quello di una serenità immutabile: chi ha penetrato la vanità della vita, ha visto anche il desiderio che è la sorgente del dolore.

B) La seconda verità, sulla causa del dolore, contiene propriamente la metafisica del Buddhismo. Essa dice genericamente che il dolore, inseparabile dall'esistenza, è prodotto dalla sete di esistere: ma più tardi questa formula semplice è stata completata e svolta nella così detta formula dei dodici elementi che è un vero compendio metafisico delle cause dell'esistenza empirica. Ecco come essa ci appare nei testi più antichi: «Dall'ignoranza provengono le predisposizioni; dalle predisposizioni la coscienza; dalla coscienza il nome e la forma; dal nome e dalla forma i sei organi di senso; dai sei organi il contatto; dal contatto la sensazione; dalla sensazione il desiderio; dal desiderio il substrato dell'esistenza; dal substrato l'esistenza; dall'esistenza la nascita; dalla nascita il dolore». Questa formula è degna delle più astruse teorie della filosofia brahmanica, nella quale essa ha senza dubbio la sua origine e il suo fondamento.

E' bene perciò qui rinunciare ad una esplicazione completa, che del resto non potrebbe essere che un tentativo, per mettere invece in evidenza alcuni punti essenziali, i soli che abbiano per noi importanza.

La parte più oscura della formula è la prima: la quale riproduce evidentemente, in una connessione leggermente diversa, teorie del sistema *Sāmkhya*.

La forma prima ed essenziale dell'esistenza empirica è il pensiero, la coscienza: essa genera dal proprio seno l'individualità, o, come il Buddhismo, esprime, il nome e la forma. L'individualità

genera i sensi e i loro oggetti: il mondo materiale è una formazione strettamente correlativa ai sensi ed ha, come essi, la sua radice nella individualità cosciente: anche qui in questa riduzione del mondo materiale a qualche cosa di relativo ai sensi e di dipendente dalla coscienza abbiamo un riflesso dell'antico idealismo indiano.

La parte più chiara ed importante della formula è la seconda che in sé riassume la legge del merito. L'occhio e l'orecchio entrano in contatto col mondo esteriore: di lì proviene la sensazione che è piacere o dolore, e la sensazione produce il desiderio e col desiderio l'esistenza che ne è l'effetto. Le nuove condizioni d'esistenza producono nuovi stati d'animo, nuove sensazioni, e così si perpetua indefinitamente la catena della vita. Anche il Buddhismo ripete qui, sotto innumerevoli forme, la stessa dottrina già insegnata dalla saggezza brahmanica: quale è la volontà, tale è l'esistenza avvenire. La personalità è una formazione fittizia in cui nulla è stabile, ma attraverso le sue continue trasformazioni si realizza una specie di unità basata sulla continuità del merito, sulla dipendenza causale di certi elementi da certi altri, e sul frutto delle opere. Ben a ragione quindi i testi buddhistici considerano il merito e le opere come ciò che veramente costituisce la nostra individualità, che se non è una unità stabile, è però per virtù del merito l'unità di una concatenazione. «Le mie opere sono il mio possesso, le mie opere sono la mia eredità, le mie opere sono il seno che mi porta. Le mie opere sono la razza a cui appartengo, le mie opere sono il mio rifugio». Notiamo solo in questa serie il concetto di 'substrato dell'esistenza (*upādāna*), per cui s'intendono quei germi in cui si fissa il desiderio e che trasmettono la volontà di esistenza in esistenza. Ogni nostro desiderio si fissa, per così dire, in predisposizioni materiali: queste sono il germe, il substrato, che riproducendosi di esistenza in esistenza, determina il nostro futuro destino e si svolge in una nuova vita conforme al desiderio che si era in esso fissato.

A capo poi di tutta la catena sta l'ignoranza: anche qui c'incontriamo con una dottrina familiare alla filosofia indiana.

Il primo anello della catena sembra voler significare: tutta questa concatenazione nel suo complesso, tutte queste formazioni derivano dall'ignoranza che è come la causa generale da cui traggono la loro forza le cause particolari che si inseriscono nella concatenazione da cui ha origine l'esistenza. E riguardo all'ignoranza, anche qui dobbiamo ripetere ciò che si è detto a proposito del

Vedānta: essa non è un principio cosmico (come avviene nel Neo-Buddhismo), ma un fatto individuale e pratico: è l'ignoranza delle sante verità del Buddhismo. In altre parole il Buddhismo non si preoccupa di cercare l'origine della vita in alcun fatto trascendente; esso constata semplicemente che vi è una catena di esistenze e che il fatto cardinale in questa concatenazione, quello tolto il quale tutto sarebbe tolto, è la cecità degli individui che non vedono la realtà quale è, ed ingannati da ogni sorta di illusioni si precipitano nel desiderio e nell'azione e quindi nel turbine delle esistenze dolorose.

Qual è la causa di questa ignoranza? Il Buddhismo non se ne preoccupa. La mia ignoranza attuale è uno stato particolare che deriva da uno stato anteriore che era anch'esso dovuto all'ignoranza, e così indefinitamente senza principio. Qual è la causa di tutto il processo? Noi non lo sappiamo, né ciò deve interessarci: l'unica nostra preoccupazione deve essere quella di mettere fine ad un simile stato di cose sopprimendo in noi l'ignoranza con tutti i suoi frutti.

C) Ma sarà questo possibile? Di questo il Buddhismo non dubita, come non ne dubita la filosofia indiana. Se noi fossimo condannati in eterno al dolore, che senso avrebbe la nostra aspirazione verso un mondo incorruttibile? Quindi anche per il Buddha vi è una realtà migliore: soltanto egli prende in un senso più rigoroso la teologia negativa dei brahmani: esso non è né il pensiero, né altro che possiamo pensare o nominare, esso è la negazione di tutto ciò che è esistenza empirica, ed è rispetto a questo il nulla, il *Nirvāna* (da: *nih*, negativo, più radice *va, ventus*. 'soffiare', 'spirare' = estinzione, annullamento).

Intorno al *Nirvāna* si sono agitate a lungo questioni ed opinioni diverse: è il nulla? E' la soppressione dell'esistenza od il suo coronamento? Senza dubbio il Buddhismo ha più radicalmente della filosofia brahmanica introdotto una distinzione assoluta tra il mondo empirico e il trascendente. Per il Brahmanesimo il trascendente non comincia per così dire ai confini del mondo sensibile, vi è già nel senso delle cose periture un elemento eterno che ne è la realtà: il *Brahman*. Il Buddhismo invece introduce una separazione assoluta tra l'empirico e l'eterno: il mondo non è che un'ammasso di formazioni periture. Si direbbe che il Buddhismo abbia temuto di fare qualunque concessione all'eterno nel seno dell'empirico, come se con ciò un'ombra di impurità dovesse riflettersi anche sull'eterno. Il mondo è quello che è per il senso:

tutto in esso è travolto dal divenire e perciò perituro e doloroso. Noi non abbiamo qui nulla che in qualche modo rifletta la natura purissima del trascendente. Non è quindi una pura follia il credere di poter contrapporre l'empirico e il trascendente e dire: ecco, questo è il sé, e questo è il mondo, questo è l'essere fermo, immutabile che io sarò là nell'eternità? Chi ha veduto il *Brahman*? La tradizione brahmanica è come una catena di ciechi, e la loro aspirazione verso il *Brahman*, è come l'amore di un uomo verso una fanciulla che egli non ha mai veduto e che non sa chi sia né come sia. Nemmeno d'altra parte può dirsi che questa concezione trascendente sia il nulla, la negazione assoluta dell'esistenza. In un testo del *Samyuttanikāya* l'opinione secondo cui il Perfetto dopo la morte cade nel nulla e scompare per non più esistere assolutamente è considerata come un'opinione eretica. Max Müller che più di ogni altro ha approfondito questo punto e si è opposto all'interpretazione che vorrebbe fare del *Nirvāna* il puro nulla, nota che di tutti i passi delle Scritture in cui si parla del *Nirvāṇa* non ve ne è alcuno che implichi necessariamente il senso di annientamento, mentre per contro ve ne sono moltissimi che sarebbero perfettamente inintelligibili se traducessimo *Nirvāna* con annientamento. Così per esempio in un passo dei *Jātaka* dove si vuole mostrare che ogni elemento positivo implica la realtà del suo contrario, vengono come esempio proposte alcune contrapposizioni: ora ivi all'essere è contrapposto non il *Nirvāna* ma il non essere, mentre il *Nirvāna* è contrapposto non all'essere ma al triplice fuoco del desiderio, del dolore e dell'illusione. Il *Nirvāna* è il nulla per noi solo in quanto noi non abbiamo alcun elemento con cui affermarlo e concepirlo. Perciò alla domanda: che cos'è il *Nirvāna*? , il Buddhismo risponde semplicemente con l'eliminazione della questione. Noi non possiamo dire che l'essere liberato sia o non sia: il Buddha non ne ha parlato. Nello stesso testo è citato un re, che conversando con la monaca Khemā, scolara del Buddha, quasi si spazientisce di queste risposte e chiede meravigliato: «Quale è la causa, o reverenda, per cui il Perfetto non ha rivelato queste cose? ». «Permettetemi, o gran re, (risponde la monaca) di fare una domanda a te stesso. Pensi tu, o gran re, di avere un creditore o un tesoriere che possa contare i grani di sabbia del Gange e dire: vi sono tanti e tanti grani di sabbia? ». «No certo, o reverenda». «Od hai tu un calcolatore o un tesoriere che possa misurare l'acqua contenuta nel grande oceano e dire: vi sono tante e tante misure d'acqua? ». «No certo, o reverenda». «E perché

questo? Perché il grande oceano è profondo, insondabile, immisurabile». «Così è anche, o gran re, se si volesse misurare l'essere del Perfetto con gli attributi empirici: il Perfetto è profondo, insondabile, incommensurabile come il grande oceano. Che il Perfetto esiste dopo la morte non è esatto; che non esiste non è ugualmente esatto; che esista e non esista non è esatto; che non esiste e, non cessi di esistere non è esatto». E Pasenadi, il re di Kośala, accolse con soddisfazione le parole di Khemā, si levò dal suo seggio, ai inchinò con rispetto dinnanzi a Khemā, fece il giro della sua persona e se ne andò».

Dappertutto dove è tentata la definizione del *Nirvāna* ricorrono le stesse negazioni, la stessa opposizione della nostra ignoranza. «Vi è, o discepoli (dice un altro testo) un soggiorno dove non vi è né terra né acqua, né luce, né aria, né infinito dello spazio, né infinito della ragione, né assenza di ogni cosa, né la soppressione simultanea della rappresentazione e della non rappresentazione, né questo mondo né quello. Io non lo chiamo, o discepoli, né venire né andare, né restare, né morte, né vanità. Senza origine, senza moto, senza arresto, è la fine del dolore». Ed in un altro passo poetico: «Nessuno sa dove sia andato il fuoco quando dall'incudine scintillante balza la scintilla e lentamente si spegne, così deliberato che è sfuggito ai vincoli del senso ed al torrente del desiderio, che ha raggiunto la beatitudine del *Nirvāna*, nessuno sa dove sia andato».

Da quanto precede appare chiaramente pertanto che il *Nirvāna* non è il nulla, non è la cessazione della vita spirituale. E' la negazione della vita empirica, che, come tale non può essere da noi rivestita di alcun contenuto positivo e perciò ci appare come qualche cosa di puramente negativo. Ma se è una negazione dal punto di vista empirico, ben altro deve essere dal punto di vista assoluto: chissà, si chiedeva già con senso profondo Euripide, se il nostro vivere non è un essere morti e il nostro morire un vivere?

D) La quarta verità comprende in sé la morale del Buddhismo. Tutta la vita ha per fine supremo la liberazione, la negazione di questo mondo: la sua morale ha naturalmente un carattere ascetico. Ma in essa si devono distinguere due gradi, secondo che si rivolga ai laici, i quali non possono proporsi altro fine che quello di rinascere un giorno in una esistenza superiore, la quale permetta di entrare nella via che porta alla liberazione, o ai monaci. Vi sono dei testi che si occupano in modo speciale di questa morale della vita comune: i loro precetti spirano, come tutta la morale

buddhistica in genere, ma grande semplicità e mitezza.

La morale superiore o monastica, comprende tre momenti, che sono la rettitudine, la meditazione e la saggezza. I due ultimi si possono compendiare nell'unica categoria della santità; così i momenti della morale del monaco si riducono alle due virtù fondamentali: la rettitudine morale e la santità religiosa.

La rettitudine morale si riassume nei cinque famosi precetti: non uccidere alcun essere vivente, non rubare, osservare la castità, non mentire, non bere sostanze inebrianti. A questi cinque precetti fondamentali si aggiungono poi ancora innumerevoli altri precetti che impongono al monaco di astenersi dagli agi e dai piaceri mondani.

Ma più che da queste norme astratte e dalle aride classificazioni in cui il Buddhismo si compiace, la sua morale pura ed elevata parla a noi dalle sue graziose parabole, dalle sue stanze poetiche, dai suoi racconti fantastici, nei quali la pia immaginazione dei discepoli ha ritratto la figura ideale del Buddha. Lo spirito suo è quello di una carità profonda verso tutti gli esseri: alla rinuncia, alla fermezza ed al sacrificio, va sempre unito un senso di grande mitezza e di pietà verso gli esseri che soffrono. Si è voluto paragonare questo spirito di carità alla carità evangelica e trovare in questa un carattere di superiorità: la carità cristiana è più umana, viva, ardente, la carità buddhistica è più fredda e si leva più in alto. Essa non ordina tanto di amare il proprio nemico quanto di non odiarlo, ed anche quando risveglia dei sentimenti di benevolenza universale lo fa con una certa freddezza, come se avesse provato che anche l'attaccare il proprio cuore ad altri esseri è un rendere se stesso schiavo di vincoli dolorosi. Senza insistere in questo punto che potrebbe dar luogo a giudizi di vario tipo, certo è che anche la morale buddhistica ci offre nei suoi racconti esempi di generosità, di sacrificio, di perdono, che non cedono in bellezza all'ideale evangelico. Ricordo solo fra i molti, il commovente racconto di Kuṇāla figlio del re Aśoka, così detto dai suoi occhi meravigliosamente belli. Una delle regine se ne innamorò; respinta, si vendica, facendo mandare Kuṇāla in una provincia lontana, poi un giorno sottrae al re un sigillo ed invia per questo mezzo l'ordine di strappare gli occhi al principe. Quando l'ordine arriva, Kuṇāla vi si sottomette in mezzo ad una folla in pianto e poiché gli occhi gli sono stati strappati, esclama: «Io ho perduto gli occhi della carne, ma ho acquistato l'occhio infallibile della verità». E benedice la regina da cui l'ordine proviene. Poscia se ne va mendicando con la

sua sposa e così giunge dinnanzi alla reggia paterna. Il re non lo riconosce ma poi la verità viene alla luce: Aśoka furente vuol far uccidere la colpevole, ma Kuṇāla dice: «Se essa ha agito bassamente, tu agisci nobilmente, e non colpire una donna. O re, io non sento alcun dolore, e, nonostante la pena crudele che ho subito non sento il fuoco della collera. Il mio cuore non ha che sentimenti di benevolenza verso la regina che ha ordinato che mi fossero strappati gli occhi. E come queste parole sono la verità, così possano i miei occhi ridiventare quelli che erano». Ed i suoi occhi gli furono resi belli come prima.

Inoltre la morale buddhistica ha sulla evangelica questo vantaggio: essa insegna la carità verso tutti gli esseri, non soltanto verso gli uomini. Essa ha servito a diffondere nelle turbe indiane sensi di mitezza, di rispetto della vita animale di fronte a cui noi dobbiamo vergognarci come barbari. Ed anche il Buddhismo sembra credere che questo senso di carità dia a chi lo possiede una specie di potere magico: anche nelle leggende buddhistiche, come nelle leggende cristiane, lo spirito di pace e di dolcezza ammansa le fiere ed attira gli animali attorno all'uomo che sa essere verso di loro pietoso e amico, non padrone crudele.

Al di sopra della sfera dei doveri della vita morale vi è per il monaco la sfera dei doveri religiosi, che si riassumono nelle pratiche della meditazione e del concentramento interiore: questo è per il Buddhismo ciò che per altre religioni è la preghiera. Il Buddhismo ripudia le pratiche ascetiche come inutili per la salute dell'anima: l'ideale suo è un distacco dai beni sensibili, pieno di serenità e di calma. Il vero esercizio ascetico nella morale buddhistica è la meditazione delle sante verità, che distogliendo lo spirito dalle cose e dalle cure sensili prepara in esso l'illuminazione liberatrice.

Alcuni precetti buddhistici ricordano lo *Yoga*: il monaco deve assidersi nella solitudine con le gambe incrociate il corpo eretto «avvolgendosi il viso d'un pensiero vigilante», e, come nello *Yoga* le pratiche ascetiche, così qui la concentrazione interiore ha per effetto di elevare l'uomo al possesso di facoltà soprannaturali. Ma quel senso di moderazione e di mitezza che è congenito al Buddhismo, ha tenuto lontano le esagerazioni crudeli e superstiziose dell'ascetismo brahmanico. La poesia monastica del Buddhismo respira tutta la gioia profonda della meditazione nella gran pace delle solitudini. «Quando in cielo rugge la tempesta e torrenti di pioggie riempiono le vie dell'aria, il monaco in una caverna della

montagna si abbandona alla meditazione: no, non può esservi gioia più alta. Sulle sponde dei fiumi ornati di fiori, incoronati dalle ghirlande verdi delle foreste, egli è assiso pieno di gioia, immerso nella meditazione: no, non può esservi gioia più alta».

Per la pratica delle virtù morali e religiose l'uomo si eleva a poco a poco verso la liberazione: in questo progredire i testi distinguono più gradi, a seconda che l'individuo sia più o meno vicino e sia destinato a non rinascere più prima di conseguire la liberazione. Il grado più alto in questa progressione è quello degli *Arhat* (santi) che hanno ottenuto la conoscenza liberatrice e non attendono più dalla morte che la liberazione definitiva. Il Buddhismo ammette che si possa già in un certo senso ottenere il *Nirvāṇa* in questo mondo: quando i desideri e le illusioni terrene sono stati vinti, il *Nirvāṇa* è stato raggiunto e poco importa allora se le condizioni materiali preesistenti prolungano ancora per qualche tempo l'esistenza sensibile. Al monaco non è vietato uscire volontariamente dalla vita, ma in fondo è inutile abbreviare volontariamente un'esistenza che è diventata indifferente. «Io non sospiro appresso alla morte, dice un discepolo del Buddha, e non sospiro appresso alla vita: io attendo che l'ora venga come un servo attende la sua ricompensa».

Al di sopra degli *Arhat* stanno i Buddha che hanno ottenuto da sé la propria illuminazione e che non hanno la missione di predicare la verità al mondo: essi sono i Buddha individuali (*Paccekabuddha*). E infine, nel grado più alto, i Buddha universali, che sono i liberatori del mondo. Ben presto la speculazione teologica ha moltiplicato la figura storica del Buddha in un numero illimitato di Buddha passati e futuri. Nella serie sterminata dei tempi apparisce di tanto in tanto un uomo i cui meriti lo rendono degno di essere il Maestro degli uomini: egli proclama all'umanità le sante verità che a noi ha fatto conoscere il Buddhismo. Ma dopo un certo tempo la verità si oscura e la religione decade: allora sorge un nuovo Buddha che riapre agli uomini la porta del *Nirvāna*. Anche adesso già vive nei cieli il Buddha venturo, Maitreya Buddha, destinato a discendere a suo tempo come già Gautama Buddha sulla terra per ammaestrare gli uomini ed entrare quindi nel *Nirvāna*. Questa dottrina dei Buddha venturi è stata poi nel Neo-Buddhismo l'origine di un vero panteon mitologico e di superstizioni senza fine.

7. Dal Buddhismo antico al Mahāyāna

Più di qualunque vicenda esteriore ha importanza per il Buddhismo la trasformazione interiore per cui dopo la nostra era si operò nel Buddhismo settentrionale una specie di riforma nella dottrina e nel culto: onde si ebbe accanto al Buddhismo antico che continuò a sussistere a Ceylon e nei paesi dipendenti, una nuova forma di Buddhismo (Neo-Buddhismo) che prevale nel Nord dell'India e nei paesi che da essa ricevettero il Buddhismo: nel Tibet, nella Mongolia, nella Cina e nel Giappone. Il Buddhismo Singalese si mantiene in generale fedele alle dottrine originarie, per le quali il Buddhismo è sempre una congregazione monastica ed il fine dell'uomo è il *Nirvāṇa*. Certo anche nel Buddhismo antico il Buddha è già qualche cosa più che un uomo: ma è diventato tale per l'illuminazione ed è poi scomparso nel *Nirvāṇa*.

Il Neo-Buddhismo ha invece un carattere più popolare e superstizioso e si accosta in più d'un punto all'Induismo. Esso non rigetta l'antica dottrina ma la considera come una interpretazione letterale ed insufficiente, come un veicolo minore (Hīnayāna) che non basta a condurre tutti gli esseri alla liberazione. La nuova dottrina che pretende di essere una interpretazione più profonda, si presenta come il Grande Veicolo (Mahāyāna), come la via aperta a tutti. Esso non propone come ideale la liberazione, ma solo la rinascita come *bodhisattva* in una condizione futura che prepari alla liberazione: nel Mahāyāna i *bodhisattva* sono tutti gli esseri superiori che attendono di diventare dei Buddha ma che rinunciano alla liberazione propria per vegliare sopra il destino degli altri esseri.

Inoltre come strumento per raggiungere la perfezione il Neo-Buddhismo propone la divozione ai Buddha ed ai *bodhisattva*: e, in questo culto, sul Buddha storico prevalgono i Buddha fantastici come Amida e i *bodhisattva* che attendono di incarnarsi sulla terra, come Maitreya e Avalokiteśvara: così è sorto un vasto panteon mitologico che ha avuto per conseguenza un più largo svolgimento del culto e delle pratiche superstiziose.

Anche nella teoria il Neo-Buddhismo si è scostato dall'antica dottrina ed ha dato origine a teorie filosofiche più complicate. Mentre l'antico Buddhismo si limita alla negazione di un io personale stabile, il Neo-Buddhismo è andato oltre ed ha insegnato un nihilismo perfetto. Noi abbiamo esposto la letteratura e la dottrina dell'antico Buddhismo, ora, più in breve, esporremo quelle del Neo-Buddhismo.

8. I testi del Buddhismo Mahāyāna

La riforma del Buddhismo che ebbe per risultato di sostituire all'antica dottrina quella del Grande Veicolo (Mahāyāna) e di cui abbiamo già visto i caratteri più generali, si estese nei primi secoli della nostra era a tutta l'India settentrionale e da questa passò per mezzo delle missioni nella Cina, nella Mongolia, nel Giappone e nel Tibet. Non sembra che le scuole indiane del Mahāyāna abbiano avuto un proprio canone come il *Tipitaka* del Buddhismo singalese. I libri sacri che esse ci hanno tramandato in sanscrito sono testi del Mahāyāna in generale o peculiari di qualcuna delle sue scuole.

Invece la letteratura tibetana e la cinese conoscono entrambe una collezione canonica, ma il contenuto non è naturalmente identico con quello del *Tipitaka* pāli, ed anche le opere che sono derivate da questo sono state rielaborate in accordo con le nuove dottrine. Noi accenneremo soltanto qui alla letteratura del Neo-Buddhismo sorta sul suolo dell'India.

Fra i testi sacri del Mahāyāna merita di essere ricordato in primo luogo il *Lalitavistara* che è una biografia del Buddha. Qui il Buddha è già un essere soprannaturale: la sua vita è narrata con tutte le amplificazioni e le esagerazioni proprie dei testi mahāyānici. La madre del Buddha è sola in grado di portare il futuro Buddha ed ha la forza di diecimila elefanti. Gli dèi non solo preparano una abitazione celeste alla partoriente, ma costruiscono anche per il Buddha un palazzo di pietre preziose nel seno della madre, e già dal ventre materno il Buddha predica agli dèi la sua dottrina. Nella pratica buddhistica, già sono messi in prima linea la fede nel Buddha ed il culto della persona del Buddha. Il *Lalitavistara* è uno dei più antichi e più venerati testi del Mahāyāna e risale fino al primo secolo d.C., esso sembra essere un antico testo dell'Hīnayāna (Buddhismo antico) rielaborato ed interpolato nel senso del Neo-Buddhismo.

Un'altra biografia del Buddha è il *Saddharmapuṇḍarīka* (Il lotus della buona legge), posteriore di più di un secolo al *Lalita Vistara*. Quest'opera ha tutti i caratteri dei testi neobuddhistici: il Buddha non è più un uomo ma un dio superiore a tutti gli dèi, il padre del mondo, che entra solo apparentemente nel *Nirvāna*. Quando predica non è più il monaco errante: il Buddha del *Lotus* siede su di un alto monte circondato da migliaia di Buddha e *bodhisattva*, di dèi e semidèi, e quando parla, parte dalla sua fronte

un raggio di luce che illumina migliaia di mondi. La via alla liberazione è veramente una sola: l'adorazione del Buddha.

Altri testi sacri del Mahāyāna contengono biografie immaginarie del Buddha, del *bodhisattva* Avalokiteśvara, che potrebbe diventare Buddha, ma vi rinuncia per continuare a proteggere e liberare gli altri esseri, di Amitābha, il Buddha di un paradiso immaginario che è l'oggetto delle aspirazioni dei suoi fedeli ... Altri testi infine hanno carattere filosofico: il più insigne è la *Prajñāpāramitā* ('La perfezione della Saggezza') che possediamo in varie redazioni di diversa lunghezza e che contiene l'esposizione del nihilismo filosofico del Neo-Buddhismo.

Tutti questi testi hanno carattere sacro, come i testi pāli, non portano nome di autore ed il contenuto dottrinale è riferito generalmente al Buddha. Ma la letteratura del Neo-Buddhismo comprende anche opere personali di alto valore che hanno per autori poeti e teologi illustri, i quali possono venire considerati come i santi padri del nuovo Buddhismo. Il più antico tra essi, è Aśvaghoṣa, un brahmano vissuto verso il 100 d.C. che si convertì al Buddhismo, e fu uno degli iniziatori del Mahāyāna. La leggenda vuole che egli fosse anche un abile musico e che errasse con altri monaci cantando inni religiosi sulla vanità delle cose umane. La sua opera principale è il *Buddhacarita* una biografia poetica del Buddha che è veramente l'opera di un grande poeta. Aśvaghoṣa compose anche altre opere poetiche sulle leggende buddhistiche oltre ad un'opera filosofica che anche oggi è studiata nelle scuole e nei conventi del Giappone come uno dei testi fondamentali del Mahāyāna.

La figura di maggior rilievo nel Buddhismo Mahāyāna è quella di Nāgārjuna, vissuto verso il 200 d.C., fondatore di una delle grandi scuole del Mahāyāna quella dei *Mādhyamika*. Egli espone la filosofia nihilistica del Neo-Buddhismo in un'opera sistematica in versi memoriali che è stata chiarita da numerosi commentatori, e che ci è oggi accessibile in una traduzione tedesca.

Fondatore dell'altra grande scuola mahāyānica, quella degli *Yogācāra*, è il monaco Asaṅga nato a Peshawar nell'estremo lembo nord ovest dell'India e vissuto verso il IV secolo d.C. L'opera sua capitale, il *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, un'opera redatta in versi memoriali, col relativo commentario è stata di recente tradotta in francese.

Fratello di Asaṅga è Vasubandhu, prima seguace dell'antico Buddhismo, poi convertito da suo fratello alle dottrine del

Mahāyāna. Fu fecondo scrittore ed abile controversista.

L'ultimo grande scrittore del Neo-Buddhismo è Śāntideva, vissuto nel settimo secolo d.C. Nacque da famiglia principesca, visse lungo tempo a corte ed infine si fece monaco. Di lui abbiamo due opere: l'una è un compendio della filosofia del Mahāyāna, l'altra, il *Bodhicaryāvatāra*, è la pittura poetica dell'ideale monastico del Buddhismo. Opera bellissima per profondità di sentimento religioso e per i pregi della forma, nel decimo capitolo essa contiene un riassunto della filosofia del Mahāyāna. Anche quest' opera è stata tradotta in francese.

Śāntideva è l'ultimo grande scrittore del Buddhismo indiano poiché la letteratura dei secoli successivi risente del decadimento religioso della dottrina.

9. La dottrina del Buddhismo Mahāyāna

Come si è veduto in breve nella enumerazione dei testi neobuddhistici, lo svolgimento religioso del Neo-Buddhismo è per tanti rispetti affine all'Induismo. Anche qui in luogo di una dottrina semplice, razionale, di carattere morale e filosofico, abbiamo una ricca fioritura mitologica: la personalità umana del fondatore diventa un'entità divina e si moltiplica in un mondo di Buddha e di *bodhisattva* immaginari, ed accanto alla conoscenza subentrano la fede e la devozione. Così al posto delle pure dottrine morali del Buddha, si sviluppa un sistema di riti, di cerimonie, di superstizioni magiche: nessuna religione è forse, come il Buddhismo, caduta da tanta purezza in una degradazione così profonda. Nello stesso tempo però si svolge in seno al Mahāyāna un ricco movimento filosofico che per la molteplicità delle sue scuole, per la sottigliezza dei concetti, per il continuo intreccio di dottrine teologiche e filosofiche, si può paragonare alla nostra Scolastica. Gli indirizzi fondamentali nella filosofia del Mahāyāna si riconducono alle sue scuole dei *Mādhyamika* e degli *Yogācāra*. La prima professa una specie di nihilismo assoluto. Il suo principio fondamentale è la paradossale proposizione che il principio di tutte le cose è il non essere. L'antico Buddhismo insegnava che tutte le cose hanno solo un'esistenza momentanea, in un fluire continuo: la dottrina di Nāgārjuna considera questa idea come un adattamento della verità alle menti volgari, come una preparazione alla filosofia della non esistenza. Ma allora che cosa sono ancora

tutte le distinzioni tra gli uomini, il bene, il male, la liberazione stessa? Nulla di tutto ciò realmente esiste: anche la liberazione è un processo che ha realtà solo per chi vive ancora nell'illusione: dal punto di vista assoluto non vi è né schiavitù né liberazione. «Come dice la *Prajñāpāramitā* «è come se un abile negromante facesse apparire in una piazza una immensa moltitudine e poi la facesse sparire. Vi è stata là una grande distruzione, un annientamento? No certo. E così è del Buddha, il quale conduce al *Nirvāna* un immenso numero di creature, e tuttavia non esistono né creature né che sono condotte né creature che conducono». L'intera serie delle esistenze è appunto un sogno, una illusione magica: il pensiero deve concentrarsi in questo concetto della non esistenza, e infine cercare di eliminare da sé anche quest'ultimo concetto della non esistenza, della vacuità: «Quando né esistenza, né non esistenza sono più presenti al pensiero, lo spirito si acquieta». In fondo questo nihilismo filosofico ha una certa affinità con il pirronismo: esso non insiste sul carattere di assoluta vacuità, di inesistenza che è proprio a tutte le cose se non per liberare lo spirito da tutti i pensieri, da tutte le immagini dalle cose finite: tanto più energicamente si accentua allora l'esigenza della pratica religiosa, della rinuncia, della liberazione dal desiderio che ha il suo fondamento nella credenza alla realtà delle cose.

La scuola degli *Yogācāra* professa invece una specie di panteismo idealistico che un espositore giapponese ha, non a torto, paragonato a quello di Fichte. La credenza comune in una realtà esteriore alla coscienza è un preconcetto poiché in realtà tutto è compreso nella rappresentazione: il processo dell'agire e del godere il frutto delle azioni è solo qualche cosa di interiore. La scuola *Yogācāra* procede qui un poco come l'antico Zenone eleate: essa dimostra che la realtà esteriore, assolutamente posta, è qualche cosa di non pensabile. Inoltre essa fa appello come l'idealismo d'Occidente, alla identità fra rappresentazione ed oggetto. Rappresentazione ed oggetto sono inseparabili: come pensare un oggetto non rappresentato? Inoltre la conoscenza deve specificarsi secondo gli oggetti: la rappresentazione di un albero è così diversa da quella di un animale come l'albero è diverso dall'animale. Ed allora, a che assumere ancora l'oggetto? La diversità delle coscienze nasce dalla diversità del merito: ogni individuo ha il suo mondo interiore in corrispondenza del suo merito. Tutte queste coscienze particolari però ci conducono ad una coscienza assoluta che in sé tutte le comprende (*ālayavijñāna*). I Buddha sono

rivelazioni perfette delle coscienze assolute. L'individuo può giungere alla identità con questa coscienza perfetta per una serie di gradi, di esercizi e di pratiche religiose; Asaṅga il fondatore di questa scuola, ha introdotto nel Buddhismo molte dottrine proprie dello *Yoga*.

Queste due scuole rappresentano l'ultimo e più alto svolgimento filosofico che ha avuto luogo nel seno del Buddhismo. Esse alimentano tutta la scarsa speculazione filosofica posteriore: ancora oggi le diverse scuole del Buddhismo giapponese sono una riproduzione ed una combinazione diversa delle loro dottrine.

10. Buddhismo e Cristianesimo

Accenniamo per ultimo in breve ai rapporti che il Buddhismo ha avuto o può avere con l'Occidente Cristiano. La questione dei rapporti storici è stata lungamente agitata. E' noto che la leggenda del Buddha ha più di un'analogia con quella di Gesù (oltre a quelle sopra citate, la tentazione di Māra etc.) e vari discorsi e parabole del *Tipitaka* ricordano passi consimili del Vangelo. Su questo si è fondata l'ipotesi di una influenza del pensiero buddhistico sulla composizione dei Vangeli, influenza che potrebbe essersi esplicata anche solo attraverso una azione indiretta del materiale leggendario buddhistico trasmesso oralmente all'Occidente. Questa influenza sarebbe stata maggiore sopra i Vangeli apocrifi. La questione è però ancora tutt'altro che decisa, difficile è del resto nella maggior parte dei casi decidere se si tratti di somiglianze accidentali o di una vera e propria influenza, mancando a noi ogni precisa informazione storica sulla diffusione delle idee buddhistiche in Occidente. Indiscutibile invece è l'azione delle leggende buddhistiche sul materiale leggendario medievale cristiano: il citato libro di Barlaam e Josaphat ne è un notevole esempio.

Ben più grave è la questione dell'influenza che il Buddhismo ha potuto e può esercitare sul nostro pensiero religioso. Che il Buddhismo sia una religione in piena decadenza è vero: ma non è questione per noi di restaurare il Buddhismo. Sebbene si pubblichi in Europa più di una rivista di ispirazione buddhistica, non è da credersi che l'Europa stia per diventare presto un'Europa buddhista. Ma altra è la questione se la conoscenza e la penetrazione delle idee buddhiste possano concorrere a riformare e ricostituire la nostra vita religiosa: se il passato vero e vivo del Buddhismo

filosofico possa diventare un elemento della nostra vita futura. Su questo punto io credo si possa senza esitazione rispondere affermativamente. Che il soprannaturalismo cristiano sia qualche cosa di tramontato definitivamente è cosa certa: un dissidio insanabile si è aperto tra le nostre convinzioni religiose e filosofiche e la tradizione cristiana. Una riforma ed una ricostituzione sono dunque necessarie, perché la religione è la prima e più alta necessità vitale per la società come per gli individui. Noi non dobbiamo rigettare il nostro passato, ma ricrearlo e vivificarlo in un nostro presente. Ora questo non può avvenire che per una estensione della nostra esperienza e delle nostre tradizioni. Come per l'individuo niente è più salutare del punto di vista intellettuale che il cozzo delle opinioni, la comparazione con mentalità e concezioni diverse, così per la vita religiosa delle collettività niente è più salutare del contatto con altre civiltà e con altre tradizioni: lo stesso Cristianesimo ha avuto origine dal confluire delle grandi religioni dell'Oriente nella tradizione classica. Ora fra i sistemi che possiamo chiamare in aiuto per questa ricostruzione della nostra vita religiosa, nessuno ci presenta dottrine così pure, così umane, così conformi alle esigenze di una mentalità filosofica come il Buddhismo. Noi dobbiamo perciò augurare che lo studio e la conoscenza delle dottrine buddhiste e delle teorie filosofiche indiane che ne sono state la preparazione, possano svolgersi fra noi in una sfera sempre più vasta, non per un interesse storico soltanto, ma per l'interesse della nostra vita medesima e del nostro rinnovamento spirituale.

POSTFAZIONE

L'opera di Piero Martinetti, che qui viene pubblicata per la prima volta a distanza di sessant'anni dalla sua redazione e che, insieme con altri suoi scritti, si trovava presso la Biblioteca Solari dell'Università di Torino (Facoltà di Scienze Politiche), è il corso di lezioni che egli tenne nel 1920 all'Università Statale di Milano dov'era titolare della cattedra di Filosofia[1]. *Non si tratta, molto probabilmente, di un'opera preparata per le stampe, ma di un insieme di appunti* ad usum delphini, *raccolti dal Martinetti sotto forma di dispense per gli studenti del corso (o raccolti dagli studenti stessi), come lasciano pensare la forma poco curata, le molte imprecisioni, le lacune nel contenuto e soprattutto i frequenti errori nella grafia dei termini sanscriti che appaiono a volte irriconoscibili.*

Quando mi fu proposto di curare l'edizione di queste lezioni, riordinandole e correggendo i termini originali secondo la grafia scientifica oggi universalmente in uso fra gli studiosi, la cosa mi destò non poche perplessità, trattandosi di un testo largamente superato da studi più aggiornati e più esaurienti. La sua pubblicazione è stata però suggerita dal crescente interesse intorno alla figura di Piero Martinetti, allo scopo di offrire allo studioso della sua filosofia, che fu così profondamente influenzata dalle dottrine indiane, uno strumento che possa facilitare la comprensione e l'approfondimento dei suoi motivi ispiratori. Queste lezioni non sono prive di interesse anche per la storia dell'Indologia, soprattutto perché potrebbero indurre alla riscoperta dell'indologo Martinetti, la cui conoscenza del pensiero indiano era senza dubbio molto più approfondita di quanto esse non diano a vedere, come dimostrava già il suo studio sul Sāṃkhya *apparso nel 1896 per i tipi della Lattes*[2], *e consistente in una accurata e*

approfondita presentazione della dottrina del Sāṃkhya alla luce dei testi principali e dei vari commentari messi a confronto, avvalendosi di numerose citazioni testuali e non trascurando le dispute dottrinali con le altre scuole indù e buddhistiche. Inoltre le lezioni del Martinetti costituiscono un importante documento culturale che testimonia l'interesse esistente già a quel tempo verso le discipline indologiche in Italia, anche al di là della ristretta cerchia degli studiosi della materia. Non si può tuttavia fare a meno di rilevare i limiti e le inesattezze di questo testo anche per mettere sull'avviso il lettore inesperto, tenendo presente che alcuni di questi limiti sono propri non del Martinetti soltanto, ma della maggioranza degli studiosi precedenti e contemporanei a lui: siamo oggi in grado di rilevarli grazie al progredire degli studi indologici e all'affinarsi degli strumenti di ricerca scientifica in questo campo.

All'epoca in cui il Martinetti tenne questo corso di lezioni, gli studi indologici in Italia fiorivano ad opera di illustri studiosi quali C. Puini, A. Brofferio, P. E. Pavolini, O. Nazari, C. Formichi, F. Belloni Filippi, A. Ballini, L. Suali, M. Vallauri, V. Papesso e lo stesso G. Tucci ... per non citare che i nomi più noti. Con alcuni di essi Piero Martinetti aveva relazioni di amicizia e scambi epistolari (per esempio con Luigi Suali), ma, come traspare chiaramente dai suoi scritti, egli era legato in modo particolare alla Indologia tedesca e le sue simpatie andavano soprattutto a studiosi come il Deussen e il Garbe che egli cita frequentemente, specie nel suo studio sul Sāṃkya. Questo fatto è del resto spiegabile pensando che al mondo culturale tedesco il Martinetti era profondamente legato anzitutto per i suoi interessi filosofici, ed è probabile che egli abbia maturato l'interesse verso il pensiero indiano attraverso lo studio di Schopenhauer che influenzò non poco la sua filosofia.

E' noto che in Germania l'interesse verso il pensiero indiano fu favorito, fin dall'inizio del XIX secolo, dalle idee filosofiche dell'idealismo romantico[3], ma esse sono al contempo responsabili di alcune interpretazioni – per il vero tutt'altro che ortodosse – delle dottrine indù la cui negativa influenza si estende fino ai giorni nostri e che ritroviamo in gran numero nelle lezioni del Martinetti. Diciamo subito che uno dei limiti più grossi di queste lezioni è la tendenza ad interpretare le dottrine indù e buddhistiche in base a concetti e categorie filosofiche occidentali del tutto estranee ad esse che non facilitano certo la loro comprensione, come quando, per esempio, il Martinetti qualifica come «panteismo mistico» la dottrina delle Upaniṣad e di Śaṅkara. Proprio nelle

pagine dedicate a questo argomento vi sono alcune delle più gravi incomprensioni da parte del Martinetti. Leggiamo per esempio a p. 27: «La dottrina filosofica delle Upaniṣad si può riassumere in questa proposizione: il mondo è Brahman e Ātman. E cioè il mondo è Dio e Dio è l'essenza più profonda dell'anima mia». A parte ogni altra considerazione di ordine dottrinale, in questo passo l'idea di Dio e quella di anima sono evidentemente messe in relazione con quelle di Brahman e di Ātman (termine che è reso quasi sempre con «anima» dal Martinetti), mentre, se esse possono avere un approssimativo corrispondente vedantico, esso è da ricercarsi rispettivamente nelle idee di Īśvara e di jīvātman (o in certi contesti di puruṣa). Si potrebbe pensare che queste «traduzioni» siano giustificate dal tentativo di adattare ad un uditorio occidentale idee così estranee ad esso[4], ma il rischio è che siffatte traduzioni (e soprattutto i molti paragoni indebiti con concetti filosofici occidentali) siano invece fuorvianti per la loro retta comprensione. Un chiaro esempio di ciò è la traduzione del termine sanscrito cit (o cetana) che significa «coscienza» e che si riferisce all'Ātman, con «intelligenza» o, più frequentemente, con «pensiero». Ora il pensiero, che implica uno svolgimento discorsivo, non può in alcun modo essere attribuito all'Ātman, il Soggetto interiore sempre identico a se stesso e al di là di ogni dualità di soggetto-oggetto. Ma descrivendo l'Ātman in termini di «puro pensiero», il Martinetti ha poi evidentemente buon gioco ad interpretare la dottrina del Vedānta come una filosofia idealista, giungendo addirittura ad affermare che «le Upaniṣad enunciano già così il grande principio idealistico che il mondo è pensiero»![5].

E' del resto inevitabile che vi siano miscomprensioni quando ci si accinge allo studio delle dottrine indù dall'angolo di visuale della filosofia occidentale, e soprattutto quando si prescinde dal dato della tradizione e si dimentica il fatto che in India non esiste «filosofia» in senso proprio, ma soltanto un'indagine finalizzata al conseguimento della liberazione. Ora, dal punto di vista dell'ortodossia smārta, è impossibile attingere la liberazione prescindendo dalle Upaniṣad, per questo i Maestri delle varie scuole non fanno che interpretarle secondo vari punti di vista, accentuandone or questo or quell'aspetto, alla stessa guisa in cui i Padri della Chiesa e gli Scolastici non facevano che interpretare la Verità contenuta nella Rivelazione. D'altra parte questo carattere tradizionale delle scuole indù mal si accorda con il pensiero religioso del Martinetti: egli infatti vede nella tradizione la forma di trasmissione del mito

che, per conservarlo, lo fissa nel dogma. Ma il mito appartiene «al periodo infantile dell'umanità nel quale l'uomo è ancora tutto preso dal senso, quando il suo intelletto è la fantasia», e come tale la coscienza religiosa dell'umanità aspira a superarlo sviluppando sempre più l'intelligenza e il pensiero astratto che si esprimono nella filosofia. Questa, che rappresenta il momento più alto della vita religiosa e che è «l'educatrice religiosa dell'umanità», si pone in contrasto dialettico con la tradizione poiché essa rappresenta «un ostacolo molesto ai progressi del sapere e della ragione», opponendo dei «limiti artificiosi» allo «svolgimento della intelligenza e della ragione»[6].

E' difficile far rientrare in questi schemi neo-vichiani, che vedono nella speculazione una forza antitetica alla tradizione e al mito, una speculazione come quella indù che si appoggia ad una costante rivalorizzazione del mito capace di sempre crescente profondità di lettura, e che, in linea generale, fa della fedeltà alla tradizione la sua preoccupazione costante, a meno di travisarne lo spirito o di svuotare il senso stesso di questa fedeltà fino a ridurlo ad un fatto puramente formale. Così il Martinetti giunge a dire che Śaṅkara, costruendo sulla base dei Veda *e delle* Upanisad *un «idealismo rigoroso», «ne forza l'interpretazione in modo arbitrario»*[7]*! Anche il suo studio sul* Sāmkhya *risente di questa impostazione: accogliendo l'opinione del Garbe che definisce il* Sāmkhya *come il «razionalismo indiano», il Martinetti scrive che il* Sāmkhya *«segna ... un grande rivolgimento nella storia del pensiero indiano; in quanto che esso è ... il primo sistema filosofico che nell'India abbia proclamato l'indipendenza della ragione dall'autorità religiosa». Di più, esso è, secondo il Martinetti, «il primo tentativo di risolvere il problema del mondo e della nostra esistenza con le sole forze della ragione»*[8]*! Anche nelle sue lezioni, il Martinetti afferma che il* Sāmkhya *ha un «carattere più prettamente filosofico», quasi in contrapposizione al «panteismo mistico» di Śaṅkara, e questo carattere già si rivelerebbe nella «dottrina dei mezzi conoscitivi che sono ... l'esperienza ed il ragionamento»*[9] *(propriamente l'inferenza, anumāna). Il Martinetti passa qui sotto silenzio il fatto che, secondo il* Sāmkhya, *i mezzi di conoscenza non sono due ma tre, ed il terzo è costituito da* āptavacana, *la «parola degna di fede»*[10]*, ossia l'autorità dei* Veda*! Questo terzo mezzo di conoscenza è invece analizzato dal Martinetti ne* Il Sistema Sankhya, *ma esso resta, secondo la sua interpretazione, il «meno importante dei mezzi conoscitivi».*

aggiunto in seguito ad una «innovazione od interpretazione posteriore», poiché «la filosofia Sankhya era in origine ed è per se stessa non solo atea ma ostile ai Veda; e tutte le citazioni delle Scritture nei presenti testi Sankhya non sono che aggiunte artificiali»[11]. Questa presentazione del Sāṃkhya come originariamente «ostile ai Veda» appare tanto più infondata se si pensa che i principi dottrinali del Sāṃkhya – in forma teistica – sono presenti nelle stesse Upaniṣad, nella Bhagavadgītā e nei testi più autorevoli della Smṛti, come il Mahābhārata e i Purāṇa[12].

Sempre nella esposizione del Sāṃkhya appare chiaramente come il pensiero filosofico del Martinetti abbia a volte influenzato la sua interpretazione delle dottrine indiane. «L'unione fittizia della natura e delle anime», che dà origine a tutto il mondo manifestato, secondo il Martinetti sarebbe causata «per un'inesplicabile fatalità» da «innumerevoli centri concreti di volontà incausati»[13]. Ci troviamo qui in presenza di due concetti del tutto estranei alla dottrina Sāṃkhya. Anzitutto l'idea di fatalità, come quella di casualità, è inconciliabile con quella del karman (termine che il Martinetti usa rendere in modo un po' restrittivo con «merito») che implica piuttosto l'idea di causalità, ed è quindi un'idea estranea al modo di pensare indù in generale[14]. Inoltre, secondo la dottrina Sāṃkhya, la causa della fittizia unione tra Puruṣa e Prakṛti è da ricercarsi soltanto in una finalità interna alla Prakṛti stessa che vuole svelarsi interamente al Puruṣa affinché questo possa riconoscersi come assolutamente diverso da quella[15]. Non si vede dunque con quale principio del Sāṃkhya possano essere identificati i «centri di volontà incausati» postulati dal Martinetti[16]!

Non va comunque dimenticato che molte delle forzature interpretative riscontrabili negli scritti del Martinetti sono comuni a tutta una generazione di studiosi, verso i quali pure l'Indologia ha un grandissimo debito di riconoscenza. Così per esempio è caratteristica di tutta un'epoca una certa visione evoluzionistica che tende a considerare i tempi degli inni vedici, dominati da una visione mitica dell'universo, come 'primitivi' rispetto a quelli successivi in cui si sviluppa la speculazione upanisadica e dei darśana, e allo stesso modo era diffusa, soprattutto fra gli indologi tedeschi, l'interpretazione idealistica della dottrina vedāntica[17].

Riflette un orientamento generale di quei tempi anche il particolare rilievo dato nelle lezioni del Martinetti alla parte relativa al Brahmanesimo antico rispetto alla fase più recente

comunemente denominata 'Induismo'[18]. Nell'Indologia del secolo scorso e ancora dell'inizio del nostro secolo, c'è infatti un netto prevalere di studi relativi ai Veda, alle Upaniṣad e al Vedānta, mentre, in linea generale, un interesse minore riscuotono i Purāṇa, gli Āgama, i Tantra e l'Induismo medioevale e moderno in genere. Così in queste lezioni temi importanti come la bhakti, lo Śivaismo, il Visnuismo, lo Śaktismo ... sono dal Martinetti appena sfiorati e trattati in termini molto approssimativi, e allo stesso modo molto affrettata è la presentazione dei testi sacri che si limita al Rāmāyana, al Mahābhārata, alla Bhagavadgītā[19] e ai Purāna. Infine il tema dello yoga – nel cui ambito uno scarso rilievo è dato allo Yogadarśana – è svolto dal Martinetti in modo un po' nebuloso e impreciso. Notiamo ad esempio che egli parla di stati di ipnosi raggiunti tramite autosuggestione che nulla possono avere a che fare con le pratiche yogiche, implicando queste una continua presenzialità e consapevolezza, e che egli definisce lapidariamente come 'pratiche superstiziose' i poteri yogici (siddhi)[20].

Del resto, da queste brevi righe sull'Induismo, traspare chiaramente la visione che ne ha il Martinetti di una religione dominata dalla superstizione (Śiva stesso è definito «il dio della superstizione popolare»[21]) e caratterizzata da un decadimento filosofico ad opera della crescente influenza dei culti e delle credenze popolari. L'Induismo doveva dunque sembrargli un momento di involuzione e di regressione mitica in quella che egli definisce «l'eterna guerra tra la religione dogmatica e la filosofia».

Nel complesso, se la prima parte della «Sapienza indiana», relativa al Brahmanesimo e all'Induismo, pur tenendo in considerazione i limiti di una introduzione generale, presenta numerose lacune – si pensi per esempio che non è fatto cenno ad un'idea così importante e fondamentale come quella di Dharma – la parte sul Buddhismo antico è indubbiamente molto più valida e la sua lettura può essere utile anche oggi per veicolare un primo approccio alla figura del Buddha e del suo insegnamento. Ciò è dovuto non solo alla simpatia particolare che il Martinetti nutriva per il Buddhismo, come la dottrina più conforme «alle esigenze di una mentalità filosofica»[22], ma anche al carattere unitario del Buddhismo stesso che meglio dell'Induismo si presta ad essere inquadrato in una presentazione sintetica, essendo l'Induismo un insieme di dottrine, di scuole di pensiero, di vie religiose diverse, pur nel fondamento comune costituito dai Veda. Inoltre gli studi sul Buddhismo erano nel 1920 già molto avanzati e il Martinetti

poteva disporre di opere magistrali come quelle dell'Oldenberg, del Burnouf, del Kern, del Rhys Davids ... e una gran parte del Canone Theravāda *era stato già tradotto in varie lingue europee: anche in italiano erano apparsi la prima parte del* Majjhimanikāya *tradotta ad opera del De Lorenzo dalla versione tedesca di K. E. Neumann (citata dal Martinetti a p. 62) e i più importanti* sutta *del* Khuddhakanikāya *tradotti dal Pavolini*[23].

Non altrettanto valida è la parte riguardante il Buddhismo Mahāyāna *che il Martinetti giudica una religione piena di «superstizioni magiche» e di astruse credenze mitologiche, frutto di una degradazione del Buddhismo dalla sua purezza originaria, come l'Induismo lo sarebbe rispetto al Brahmanesimo. In questo giudizio sentiamo ancora una volta l'intervento del filosofo Martinetti che, in materia religiosa, accorda un primato alla filosofia (che religione propriamente non è), declassando facilmente il resto a superstizione. Ma anche al di là di quello che è il suo giudizio personale, il Martinetti non aveva probabilmente approfondito lo studio del Buddhismo* Mahāyāna *e delle sue Scritture, che erano anch'esse già in parte accessibili nella traduzione in varie lingue europee (citate a volte dal Martinetti stesso). E' molto probabile, per esempio, che egli non abbia affrontato direttamente la lettura del* Saddharmapundarīka-sūtra, *apparso nella traduzione francese del Burnouf nel 1852 e in quella inglese del Kern nel 1884, altrimenti egli non avrebbe potuto sostenere che, secondo questo testo, «la via alla liberazione è veramente una sola: l'adorazione del Buddha»! Se è vero infatti che nel* Saddharmapundarīka, *come in molte scritture mahāyāniche, un grande rilievo è dato alla devozione verso i Buddha e i Bodhisattva, essa rimane pur sempre un mezzo ausiliario, e non un mezzo esclusivo, per ottenere la liberazione*[24].

Anche la presentazione delle scuole Mādhyamika *e* Yogācāra, *densa di riferimenti alla filosofia occidentale, lascia molto a desiderare, e soprattutto appare inaccettabile la definizione di nihilismo applicata alla dottrina di Nāgārjuna. L'*ucchedavāda, *ossia il nihilismo, è infatti uno dei due estremi esplicitamente condannati da Nāgārjuna, come l'eternalismo (śāśvatavāda), cioè la credenza in un* quid *di permanente nel fluire samsarico, e in ciò Nāgārjuna non fa che rifarsi a quella posizione 'di mezzo' che era già stata chiaramente enunciata dal Buddha, sviluppandola dialetticamente in tutte le sue implicazioni*[25]. *Se da un lato non è lecita l'interpretazione della* śunyatā, *la vacuità, in senso nihilista, il Martinetti ne ha però ben compreso il carattere strumentale,*

finalizzato al raggiungimento dell'assoluto distacco, e quindi della liberazione, là dov'egli sostiene l'esistenza di «una certa affinità» tra quello che egli chiama il «nihilismo filosofico» di Nāgārjuna ed il pirronismo[26].

Nell'ultimo paragrafo, dedicato al raffronto tra Buddhismo e Cristianesimo, ritroviamo l'eco di una polemica molto viva fra gli studiosi contemporanei del Martinetti. A parte la discussione sulle influenze storiche del Buddhismo sul Cristianesimo, molto dibattuta era la questione di quale delle due religioni dovesse essere considerata superiore per l'elevatezza degli insegnamenti dottrinali e morali. Basta dare una breve scorsa agli studi di quell'epoca per rendersi conto di quanto questo dibattito appassionasse gli studiosi, divisi fra i sostenitori della superiorità del Cristianesimo e quelli che sostenevano la superiorità del Buddhismo[27], ed è dunque logico che anche il Martinetti non abbia potuto esimersi dal prendere in esame, seppur brevemente, questo tema che lo toccava anche a livello esistenziale. La sua presa di posizione è naturalmente in linea con il suo pensiero religioso: dando per scontato il fatto che «il soprannaturalismo cristiano sia qualche cosa di tramontato definitivamente», il Martinetti auspica un rinnovamento religioso attraverso la conoscenza del «Buddhismo filosofico», cioè del Buddhismo Theravāda che molto probabilmente incarnava il suo ideale di una religione che, poco o nulla concedendo all'elemento rituale e a quello mitico, si risolvesse in pura filosofia e pura morale[28].

Una delle parti più valide della Sapienza indiana è quella delle note introduttive, dove sono messi in luce alcuni dei tratti più salienti della spiritualità e della cultura indù, come l'importanza della tradizione orale e della conoscenza appresa non dai libri ma direttamente dal Maestro che l'ha esperimentata in sé. Sempre molto attuale – anche oggi che l'India sembra lasciarsi attrarre sempre più dal miraggio del progresso tecnico e dei modelli di sviluppo occidentali – è poi il contrasto, sottolineato dal Martinetti, tra una civiltà, quella occidentale, tutta tesa alla conquista del mondo esteriore e al dominio della natura, ed un'altra, quella orientale, rivolta prevalentemente alla conquista del mondo interiore e alla conoscenza di sé: è senz'altro questo fatto che spinse ad approfondire il pensiero indiano lo spiritualista Martinetti, impegnato nella rivolta contro il positivismo imperante nella sua epoca, ed è questo che continua ad attirare sempre più anche gli uomini d'oggi verso l'India e i suoi Maestri spirituali.

Se appare insostenibile l'idea, sostenuta dal Martinetti, della tradizione cristiana come non più adatta per l'uomo d'oggi, è certo che l'Occidente può derivare dall'incontro con l'Oriente, e in particolare dalla conoscenza della ricchissima spiritualità indiana, degli stimoli preziosi per il rinnovamento o l'approfondimento della sua vita spirituale e per la riscoperta e la rivalorizzazione, sotto una luce nuova, della sua stessa tradizione.

Con l'antologia che segue queste brevi note si è inteso offrire al lettore che per la prima volta si accosti alle dottrine indù e buddhistiche, un primo strumento per approfondirle attraverso la diretta lettura dei sacri testi. Il criterio seguito nella scelta dei brani è stato quello di attenersi di preferenza ai temi trattati dal Martinetti, con l'intento di illustrarne i punti più importanti o di colmare — nei limiti del possibile — le maggiori lacune della sua esposizione, avvalendosi dei sacri testi da lui presentati.

Pinuccia Caracchi

Note

1. Il ciclostilato di queste lezioni si trova anche nell'archivio martinettiano presso l'Accademia delle Scienze di Torino (cartella n. 10). Le lezioni qui pubblicate, nell'originale sono precedute da una parte a carattere introduttivo di dodici pagine dove Piero Martinetti espone, fra l'altro, il suo pensiero religioso i cui punti più salienti e più rilevanti, ai fini del nostro studio, sono stati riassunti a pp. 85-86.
2. Piero Martinetti, *Il Sistema Sankhya. Studio sulla filosofia indiana*, Torino, 1896. Si tratta invero di uno studio che, pur con tutti i suoi limiti, dovuti soprattutto all'epoca in cui fu scritto, meriterebbe di essere ristampato.
3. Sull'influenza che le dottrine indiane esercitarono sui filosofi dell'Idealismo e sul Romanticismo tedesco in genere rimando allo studio di D. Marin, *Indianistica e pensiero occidentale*, in «*Acta philosophica et theologica*», II, 1964, pp. 191-323. L'Autore, che riporta tra l'altro un interessante compendio di tutti i brani hegeliani sul pensiero e sulla civiltà indù, sostiene addirittura che, se nel periodo preromantico l'indianistica può essere considerata un aspetto del Romanticismo, «dopo la scoperta del mondo spirituale indiano antico, l'indianistica diventa ... la vera base, la vera causa del movimento romantico stesso. Quindi, anziché continuare ad essere un aspetto del Romanticismo, in certo qual modo un suo prodotto, l'indianistica si trasforma, invece, nella causa efficiente, autentica della corrente d'idee che diverrà il Romanticismo» (pp. 210-211).
4. Si noti che gli stessi studiosi indiani anche oggi traducono molto spesso *Ātman* con 'soul' e che traduzioni di questo genere erano del tutto usuali negli studiosi contemporanei al Martinetti.
5. Cfr. p. 28.
6. Piero Martinelli espone queste sue idee, che ho qui brevemente riassunto, nelle lezioni preliminari a quelle sul pensiero indiano (cfr. nota 1).
7. Cfr. p. 37.
8. Si confronti l'opinione di Hegel sul *Sāmkhya*: «La Sankhya si distingue dalla religione soltanto perché possiede un'esplicita dottrina del pensiero, e non fa dell'astrazione qualche cosa di vuoto, ma la eleva al significato di pensiero determinato». (D. Martin, *art. cit.*, pp. 247-248).

9. Cfr. p. 40.
10. Cfr. *Sāmkhyakārikā*, 4.
11. Cfr. *Il Sistema Sankhya*, p. 27.
12. Per approfondire il tema del *Sāmkhya* nelle *Upanisad* e negli altri testi sacri cfr. G. Scalabrino Borsani, *La Filosofia indiana*, Milano 1976, pp. 128 ss.; S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, Delhi 1975 (rep.), vol. I, pp. 211-222; S. Radhakrishna, *Indian Philosophy*, London 1962 (VII ed.), vol. II, pp. 249-253; M. Hulin, *Sāmkhya Literature*, Wiesbeden 1978, pp. 128 ss. e lo studio di E. H. Johnston, *Early Sāmkhya*, Delhi 1974 (rep.). Anche il fatto che il *Sāmkhya* fosse in origine ateo, dato per certo dal Martinetti che segue in questo l'opinione del Garbe, è tutt'altro che sicuro. La maggioranza degli studiosi, anche di quelli sopraccitati, si orienta oggi a considerare il *Sāmkhya* come originariamente teista, tenendo conto sia del fatto che le prime tracce della dottrina *Sāmkhya* sono teistiche e sia del fatto che le *Sāmkhyakārikā*, che sono l'opera *Sāmkhya* più antica, risalente probabilmente al IV secolo d.C. (e quindi ad un'epoca relativamente recente), non sono atee, ma semplicemente non prendono in considerazione l'idea di *Īśvara*, che viene confutata soltanto nei commentari successivi e nei *Sāmkhyasūtra*. Si pensa dunque che l'ateismo del *Sāmkhya* sia dovuto ad un irrigidimento dottrinale successivo. La questione se la dottrina originaria del *Sāmkhya* fosse atea o teistica – questione ampiamente discussa dal von Glasenapp in *Filosofia dell'India*, Torino 1962, pp. 166-183 – era già oggetto di controversie fra gli studiosi al tempo del Martinetti come attesta anche una curiosa dissertazione in latino di G. Franzò, *De Kapili Philosophia et de Bhagavadgītā*, pubblicata a Pisa nel 1911.
13. Cfr. p. 41.
14. Per quel che ne sappiamo, la credenza in una forza astratta assimilabile al fato o al destino era propria soltanto della scuola eterodossa degli *Ājīvika* che pare avesse una certa qual limitata diffusione al tempo del Buddha. Proprio attraverso il Canone Buddhista ci sono pervenute le scarse conoscenze che abbiamo sulla loro dottrina, condannata dal Buddha come la peggiore delle dottrine poiché gli *Ājīvika* negavano la legge della retribuzione karmica e qualunque principio di causalità, sostenendo che la trasmigrazione degli esseri è rigidamente determinata da un destino insondabile e impersonale (*niyati* o *daiva*), contro il quale nulla può la volontà dell'uomo. (Cfr. G. Scalabrino Borsani, *op. cit.*, p. 530; H. Von Glasenapp, *op. cit.*, pp. 121-122 e S. Dasgupta, *op. cit.*, vol. III, p. 524). La credenza in un rigido determinismo, che però è dovuto non ad una potenza astratta superiore ma allo *svabhāva*, la natura propria di ogni essere, è caratteristica anche di un'altra setta eterodossa dall'importanza del tutto secondaria nel pensiero indiano, quella degli *Svabhāvavādin* a cui è dedicato lo studio di A. M. Pizzagalli, *Sulla setta degli Svabhāvavādinah*, in «*Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*», XLVI, 1913, pp. 104-112.
15. Cfr. *Sāmkhyakārikā*, 56-61.
16. Questa sua interpretazione si ritrova già ne *Il Sistema Sankhya*, a p. 127, dove è più ampiamente illustrata: «Questa unione della Natura con le singole Anime nel fatto della coscienza non avverrebbe mai se non intervenisse un impulso esteriore, straniero all'essenza dell'uno e dell'altro principio. Quest'impulso è dato da un infinito numero di volontà individuali d'esistere incausate ed ab aeterno esistenti, le quali da tutta l'eternità causano per un'inesplicabile fatalità in modo affatto meccanico l'unione della Natura con le Anime». Qui, ancora peggio, la visione di questo «impulso» dato dalle volontà e «straniero all'essenza dell'uno e dell'altro principio» si oppone alla dottrina del *Sāmkhya* secondo la quale tutto ciò che esiste, salvo il *Puruṣa*, è prodotto dalla *Prakṛti*. Si direbbe che il Martinetti abbia postulato queste volontà eterne ed incausate, di sapore schopenhaueriano, quasi per colmare quello che egli sentiva forse come un 'vuoto' nel *Sāmkhyadarśana*.
17. E' contemporaneo di queste lezioni del Martinetti uno studio di Carlo Formichi intitolato proprio *La dottrina idealista delle Upanisad* (in «*Bilychnis*», VII, 1920).

18. La denominazione 'Induismo', riferita sia a tutto il complesso della tradizione, delle dottrine e delle religioni che si fondano sui *Veda*, sia riferita, in senso più specifico, alla sua fase più recente, è una denominazione in qualche modo artificiosa, pur essendo ormai entrata nell'uso comune anche fra gli stessi studiosi indù. Né in sanscrito né in altre lingue indiane esiste infatti il corrispondente di questo termine (sulla cui origine si veda A. M. Esnoul, *Induismo*, in: *Religione vedica e Induismo*, Bari 1978, p. 53), poiché il termine usato dagli indù è *Sanātana Dharma*, ossia '*Dharma* eterno'. (Sul significato del termine *dharma* cfr. p. 127). Ecco quanto afferma in proposito un grande Maestro indù, Sua Santità Śrī Candraśekhara Bhāratī Svāminaḥ, lo *Śaṅkarācārya* di Sringeri precedente all'attuale: «Induismo è il nome che è stato dato ora al nostro sistema, ma il suo vero nome è sempre stato Sanātana Dharma o Legge Eterna. Non data da un particolare punto del tempo né inizia da un particolare fondatore ed essendo eterno, è anche universale. Non ha una giurisdizione territoriale e tutti gli esseri che sono nati e che nasceranno appartengono ad esso. Essi non possono sfuggire a questa legge sia che essi ammettano o meno la sua forza vincolante. L'eterna verità che il fuoco brucia non dipende, per quanto riguarda la sua validità, dalla nostra sottomissione ad essa. Se noi accettiamo quella verità, tanto meglio per noi. Se noi non l'accettiamo, tanto peggio per noi. In entrambi i casi, la legge esiste, immutabile, universale ed eterna. Tale è il nostro Sanātana Dharma». (*Dialogues with the Guru*, compiled by R. K. Aiyar, Bombay, s.d., p. 2).
19. Anche per quanto riguarda la *Bhagavadgītā*, P. Martinetti segue l'opinione del Garbe secondo il quale il nucleo originario di essa sarebbe costituito dall'esposizione di un *Sāṃkhya* teistico poi rimaneggiato, con numerose interpolazioni successive, in senso vedāntico e panteista (cfr. pp. 46-47), ma l'infondatezza di questa opinione è stata dimostrata da studiosi di chiara fama. Si veda ad esempio quanto dicono in proposito S. Radhakrishnan (*La filosofia indiana*, Torino 1974, pp. 552-553), H. Von Glasenapp (*op. cit.*, pp. 152-153), T. Chowdhury (*Storia della filosofia orientale*, a c. di S. Radhakrishnan, Milano 1962, pp. 108-109) e S. Dasgupta (*op. cit.*, vol. II, pp. 550-551).
20. Cfr. p. 45. Anche se il Martinetti non fa esplicitamente riferimento al *samādhi*, è molto probabile che egli alluda ad esso quando parla di «stato ipnotico o catalettico» prodotto «per mezzo dell'autosuggestione». Sulla differenza che intercorre tra la *transe* ipnotica e il *samādhi*, di cui furono sempre pienamente consapevoli i maestri indù, rimando a M. Eliade, *Lo Yoga. Immortalità e libertà*, Milano 1973, pp. 85-86.
21. Il Martinetti doveva certo ignorare la tradizione āgamica e tutta la ricca fioritura della speculazione śivaita – in particolare dello Śivaismo Kaśmiriano – che era ancora relativamente poco studiata ai suoi tempi e che pure rappresenta una delle vette più alte del pensiero indiano. Il lettore che voglia approfondire questo argomento troverà una ricca informazione bibliografica in *Īśvaragītā* o «*Poema del Signore*». Introduzione, traduzione e note di M. Piantelli, Parma 1980, pp. 65-69, note 2, 3 e 7. A pp. 32-56 dello stesso testo il lettore troverà anche una bella introduzione allo Śivaismo e alla figura di Śiva nei *Veda* e nelle *Upaniṣad*. (Contrariamente a quanto sostiene il Martinetti, Śiva non è affatto «una divinità estranea al pantheon vedico»!).
22. Cfr. p. 82.
23. P. E. Pavolini, *Testi di morale buddistica*, Lanciano 1912. (Traduzione del *Dhammapada*, del *Suttanipāta* e dell'*Itivuttaka*)
24. I frutti di questa devozione sono, non già la liberazione, ma la salvezza da un qualche pericolo o l'ottenimento di speciali grazie materiali e spirituali. Questi sono per esempio gli effetti della venerazione del Bodhisattva Avalokiteśvara, descritti in *Saddharmapuṇḍarīka*, XXIV. L'affermazione del Martinetti non è sostenibile neppure alla luce di quei passi del *Saddharmapuṇḍarīka* ove si dice che chiunque abbia fatto anche solo un piccolo gesto di devozione verso il Buddha o verso gli *stūpa*, sia pure

distrattamente, ha ottenuto l'Illuminazione (II, 74 sg.), poiché chiaramente il senso del testo non può essere che l'Illuminazione deriva come conseguenza diretta da questi gesti, ma piuttosto che coloro che li hanno compiuti anche una sola volta sono poi giunti, sottoponendosi alla disciplina buddhistica, ad ottenere l'Illuminazione. Fra i testi mahāyānici quelli che più sottolineano l'importanza della devozione sono i due *Sukhāvatīvyūha-sūtra*, cui si riallaccia tutta la spiritualità della 'Terra Pura', che ha dato in vita in Giappone al Buddhismo Shin (su cui si veda D. T. Suzuki, *Il Buddhismo Shin*, Roma 1972). La Terra Pura (*Sukhāvatīvyūha*) è il beatitudine dove il devoto di Amitabha aspira a rinascere per la sua paterna grazia: anche qui però la *bhakti* da sola non porta direttamente alla liberazione, ma solo a rinascere in quel mondo spirituale e perfetto, dove le condizioni di vita favoriscono il raggiungimento della liberazione. Su questo tema cfr. lo studio di J. Eracle, *La Doctrine Bouddhique de la Terre Pure*, Paris 1973.

25. Cfr. *Madhyamakakārikā*, XV, 7 (p. 208 dell'antologia) dove Nāgārjuna cita esplicitamente l'affermazione del Buddha contenuta in *Samyuttanikāya*, II, xii, 2, 15 a sostegno delle sue argomentazioni.
26. Rimando chi voglia approfondire questo tema allo studio di M. Piantelli, *Possibili elementi indiani nella formazione di Pirrone d'Elide*, in «Studi e ricerche di Storia della Filosofia», Torino, s.d. (soprattutto pp. 148-150).
27. Ecco alcuni scritti dell'epoca che trattano questo argomento, parte dei quali sono traduzioni dall'inglese: R. Mariano, *Cristo e Buddha e altri iddii dell'Oriente. Studi di religione comparata*, Firenze 1900; A. Agabiti, *La forza viva del Buddhismo*, in «Coenobium», X, 1912, pp. 23-48; C. Formichi, *Aśvaghoṣa poeta del Buddhismo*, Bari 1912; C. Formichi, *La dottrina di Gotama Buddha e i suoi valori umani*, in «Conferenze e Prolusioni» VI, 6, Roma 1913; P. Carus, *Il Buddhismo e i suoi critici cristiani*, Torino 1913; M. Rosazza, *La religione del nulla*, in «Bilychnis», I, 1913, pp. 23-30; J. Edmunds Albert, *I Vangeli di Buddha e di Cristo per la prima volta paragonati negli originali*, Palermo 1913; J. Edmunds Albert, *Considerazioni circa la cultura necessaria per una critica del problema cristiano-buddhista*, in «Coenobium», III, 1914; G. De Lorenzo, *Da S. Francesco a Buddho*, in «Nuova Antologia», V, 1915, pp. 524-528; G. Tucci, *A proposito dei rapporti fra Cristianesimo e Buddhismo*, in «Bilychnis», V-VI, 1920, pp. 332-341. L'eco di questo dibattito non era rimasto circoscritto al ristretto cerchio degli studiosi e delle riviste scientifiche, ma era giunto anche sulle pagine dei quotidiani, come dimostra l'articolo di L. Luzzatti, *L'Omero del Buddhismo. E' il Buddhismo superiore al Cristianesimo?*, comparso sul «*Corriere della Sera*» del 9 agosto 1912, che sosteneva la superiorità del Cristianesimo sul Buddhismo.
28. Il Martinetti aveva in parte visto giusto poiché è innegabile che il Buddhismo, proprio per il suo carattere razionale, esercita un fascino particolare sull'uomo d'oggi, come dimostra anche il sempre crescente interesse di cui è stato fatto oggetto. Ma quando si discende dal piano dottrinale a quello della pratica, ci si rende conto, dopo un serio approfondimento, che la via tracciata dal Buddha è una delle più ardue e certo anche una delle meno adatte per l'Occidente!

INDICE

Nota introduttiva di Gianni Carchia 7

Nota di lettura di Pinuccia Caracchi 11

LA SAPIENZA INDIANA di Piero Martinetti 13

Introduzione 15

Brahmanesimo e Induismo 22
1. *I Veda* 22
2. *Le Upaniṣad* 24
3. *Le scuole filosofiche* 35
4. *Il Vedānta* 36
5. *Il Sāṃkhya* 40
6. *Caratteri principali dell'Induismo – Lo Yoga* 42

Buddhismo 48
1. *Il sorgere del Buddhismo e del Jainismo* 48
2. *La vita del Buddha* 50
3. *La comunità* 54
4. *Storia del Buddhismo* 58
5. *I testi del Buddhismo antico* 61
6. *La dottrina del Buddhsimo antico* 63
7. *Dal Buddhismo antico al Mahāyāna* 76
8. *I testi del Buddhismo Mahāyāna* 77
9. *La dottrina del Buddhismo Mahāyāna* 79
10. *Buddhismo e Cristianesimo* 81

Postfazione di Pinuccia Caracchi 83

© 1981 Celuc Libri, via S. Valeria, 5 - 20123 Milano